

الدين والعقل



مجموعة مؤلفين

الدين والعقل





دراسات دينية معاصرة

الدين والعقل

مجموعة باحثين

إعداد:

السيد هاشم الميلاني





الدين والعقل / تأليف مجموعة باحثين ؛ اعداد هاشم الميلاني.- الطبعة الأولى.-النجف،
العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. =
٢٠٢٤.

٤٤٨ صفحة ؛ ٢٤ سم.- (دراسات دينية معاصرة ؛ ٨)

ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٣٠

يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.

١. الاسلام والعقل. أ.الميلاني، هاشم، معد. ب. العنوان.

LCC : BP190.5.R4 D56 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

«الدين والعقل (دراسات دينية معاصرة - ٨)

« تأليف: مجموعة باحثين

« إعداد: د. السيد هاشم الميلاني

« الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

« الطبعة: الأولى، ٢٠٢٤ م

www.icss.iq

islamic.css@gmail.com

المحتويات

مقدمة المركز ١٣

الفصل الأول: المدخل العام

١٧ مهام العقل وأدواره في المعرفة الدينية / رضا برنجكار
١٩ أدوار العقل ومهامه
١٩ المهمة والدور النظري
٢٢ المهمة والدور العملي
٣٠ الدور الآلي
٣٣ الدور الاستنباطي للعقل
٣٤ المهمة الدفاعية للعقل
٣٤ أدوار ومهام العقل في المعرفة الدينية
٤٣ النتيجة
٤٧ من العقل القدسي إلى العقل الذرائعي / حميد پارسانيا
٥٢ التنوير الحديث
٥٤ نواقص العقل الذرائعي
٥٥ مرجعية العقل العام
٥٦ أقول التنوير
٥٧ البحث عن الحقيقة
٥٩ مساحة اعتبار العقل / محمد حسين زاده
٦٠ مفهوم العقل
٦١ الرأي الشائع

٦٩ الآراء البديلة
٧٨ دور العوامل الخارجيّة في المعرفة
٨٠ النتيجة
٨٣ الحدائث والعقلانيّة / علي ربّاني گلبايگاني
٨٤ المفردات والأنواع
٨٥ العقل النظري والعقل العملي
٨٦ العقلانيّة الصوريّة والذاتيّة
٨٧ الموقع والأهميّة
٨٩ الأبعاد والمساحات
٩١ الجذور التاريخيّة والتحوّلات
٩٣ ردود الأفعال والانتقادات
٩٤ جان جاك روسو
٩٤ الفلاسفة الرومنطقيّون
٩٥ إيمانويل كانط
٩٥ مدرسة فرانكفورت
٩٦ ألان تورين
٩٧ زيجمونت بومان
٩٨ خلاصة الانتقادات
٩٩ النتيجة
١٠٣ تطوّر ماهية العقل عند الإماميّة الأوائل / محمّد جعفر رضائي
١٠٧ ١ . ماهية العقل في فكر المحدثين من مدرسة الكوفة
١١٣ ٢ . ماهية العقل في فكر المتكلمين الإماميّة في مدرسة الكوفة
١١٤ ٣ . ماهية العقل في مدرسة قم (امتداد تيار المحدثين في الكوفة)
١١٧ ٤ . ماهية العقل في مدرسة بغداد
١٢٢ النتيجة

الفصل الثاني: الدين والعقل

١٢٩	العقل في القرآن / مهدي أحمددي
١٣١	العقل في المصطلح
١٣٨	مفهوم العقل في القرآن
١٤٧	مديات الأحكام أو فاعليّة العقل
١٤٧	المعارف العقيدية بالمعنى العام
١٦٤	عقبات التعقل في القرآن
١٦٦	العقل دليل الثقة بالنقل
١٦٨	النتيجة
١٧١	العقل في الروايات / رضا برنجكار
١٧١	موقع العقل
١٧٣	حقيقة العقل الديني
١٧٦	مقارنة بين العقل الديني والعقل غير الديني
١٧٨	عقل الطبع وعقل التجربة ودرجات العقل
١٧٩	معاني وأنشطة العقل
١٨٠	العقل النظري
١٨٠	العقل العملي
١٨٤	العقل الآلي
١٨٦	صلة العقل بالأخلاق والدين والعلم
١٩١	العقل والوحي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي / روح الله بهشتي پور
١٩٣	أ. مفهوم الوحي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي
١٩٣	ب. مفهوم العقل من وجهة نظر العلامة
١٩٥	ج. حجية البرهان العقلي
١٩٦	د. حجية العقل

- ٢٠٠ هـ. أدلة تقدّم العقل على النقل.
- ٢٠١ بحث مصداقي
- ٢٠٥ التماهي بين العقل والفلسفة
- ٢٠٨ مساحة مدركات العقل
- ٢١١ مسألة العقل والوظيفة التفسيرية للنقل
- ٢١٣ كفاية الكتاب هو التوظيف التفسيري للنقل
- ٢١٥ النتيجة
- ٢١٩ نسبة مفهوم العقل في القرآن والسنة إلى العقل في الثقافة وتاريخ الإسلام / حميد بارسانيا ..
- ٢٢٢ أقسام ومعاني ومفاهيم ومصطلحات العقل
- ٢٢٨ توظيف مصطلحات ومعاني العقل في النصوص الإسلامية
- ٢٢٩ أولاً: العقل بوصفه قوة بشريّة ووجود جوهرية مستقل
- ٢٣٣ ثانياً: المراتب الوجودية للعقل
- ٢٣٥ ثالثاً: أقسام العقل الإدراكي بحسب الموضوع
- ٢٣٦ رابعاً: أقسام العقل بحسب الأسلوب والمنهج
- ٢٣٩ خامساً: التقسيمات العملية والتطبيقية للعقل
- ٢٤١ سادساً: تقسيمات العقل بلحاظ منشأ ومبدأ التعقل
- ٢٤٢ سابعاً: تقسيم العقل باعتبار مساحة الحضور
- ٢٤٥ ثامناً: الاعتبار المعرفي والإبستمولوجي لأقسام العقل
- ٢٥٣ مساحة العقل في الإلهيات الوحيّة / محمد تقي سبحاني
- ٢٥٣ الحقول الثلاثة في العقل
- ٢٥٦ تعامل العقل والوحي؛ المفهوم القيم لأهل البيت عليه السلام
- ٢٦٢ ١. قاعدة نفي القياس
- ٢٦٤ ٢. قاعدة استحالة المعرفة بالكنه
- ٢٦٥ ٣. قاعدة استحالة المعرفة بالإحاطة
- ٢٦٥ ٤. قاعدة استحالة المعرفة بالتحديد أو المعرفة بالوصف

الفصل الثالث: العقل في المدارس الإسلامية

٢٧٧ العقل من وجهة نظر ابن سينا / رضا برنجكار
٢٧٨ العقل المفارق
٢٨٠ خلاصة من علم النفس عند ابن سينا
٢٨١ العقل النظري
٢٨٣ العقل العملي
٢٩٥ العقل في الفكر الأخباري / محمد بياباني اسكوي
٢٩٥ ١. أهمية التعقل في القرآن والروايات
٢٩٨ ٢. الإفراط والتفريط بشأن العقل
٣٠٠ ٣. العقل والنص عند الإمامية
٣٠٠ ٤. ماضي الأخبارية
٣٠٣ ٥. منهج الأخباريين في الأحكام والعقائد
٣٠٨ ٦. حجية العقل من منظور الأخباريين
٣١٧ ٧. الحسن والقبح العمليّان
٣٢٣ ٨. الأخباريون وحسن الأفعال وقبحها
٣٣١ منزلة العقل في العرفان الإسلامي / سعيد رحيمان
٣٣٢ العقل عند علماء الإسلام والعرفاء
٣٤٣ موارد ذمّ العقل
٣٤٨ النتيجة
٣٥٣ الإلهيات الفلسفية أو النظرة العقلانية إلى الدين / المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني
٣٥٥ عقلانية الدين شعار النبي الأكرم ﷺ
٣٥٦ تناغم الدين مع العلم
٣٥٦ بيان المعارف مقرونة بالدليل
٣٥٧ بيان التوحيد في الخالقية والربوبية بالبرهان الفلسفي

- ٣٥٨ الدعوة إلى التعقل في الروايات.
- ٣٦٠ جولة في تاريخ فصل العقل عن الدين
- ٣٦١ توظيف السلطة الأموية لعقيدة القدر
- ٣٦٢ إعدام العقلاء!
- ٣٦٣ العقلانية في المرحلة العباسية.
- ٣٦٥ الأشعري عند البرهاري
- ٣٦٦ فصل العقل عن الدين في الغرب
- ٣٧١ العقلانية والنصية في الكلام الإسلامي / محمد تقي سبحاني
- ٣٧٣ أهل الحديث وبداية عهد الجمود على النصوص
- ٣٧٤ أسباب ظهور العقلانية
- ٣٧٦ الأشعري والماتريدي
- ٣٨١ العقلانية في الماتريديّة
- ٣٨٢ الغزالي في نزاع العقل والوحي
- ٣٨٥ العقلانية والجمود على النصّ في القرون المتأخرة
- ٣٨٦ العقلانية عند الشيعة الإمامية
- ٣٩٢ العقلانية في آثار الشيخ المفيد
- ٣٩٦ العقلانية بعد الشيخ المفيد
- ٣٩٨ المرحلة الثالثة: تبدأ بالخوارجة نصير الدين الطوسي
- ٣٩٨ التمسك بالنصّ في المرحلة المتأخرة
- ٤٠١ النتيجة
- ٤٠٧ العقل في رؤية صدر المتأهّين / محمد تقي فعّالي
- ٤٠٧ أ. المباني
- ٤٠٩ الحركة الجوهرية
- ٤٠٩ قوس النزول والصعود
- ٤١٠ المباني الأثرولوجية
- ٤١٣ ب. مفهوم العقل

المحتويات ❖ ١١

٤١٤	العقل المفارق
٤٢٧	ج. توظيف العقل
٤٣٤	الإبستمولوجيا
٤٣٥	معرفة المعاد
٤٣٨	العقل والدين
٤٣٩	معرفة العلم
٤٤٠	النتيجة
٤٤٠	ملحق: جذور البحث في مورد العقل في اليونان
٤٤٠	الفلاسفة قبل عصر سقراط
٤٤١	أفلاطون
٤٤٢	أرسطوطاليس
٤٤٤	أفلوطين

مقدمة المركز

باتت مباحث الدين محور النقاش المحتدم طيلة القرون الماضية، سواء في الغرب أو الشرق. وقد اشتدت هذه المباحث في فترة النهضة الأوروبية، والانقلاب على القراءة الدينية الرسمية، وظهور تيار الإصلاح الديني، وما تبعه من ظهور تيارات ومدارس فكرية: سياسية واجتماعية وثقافية، إذ كان الدين دوماً طرفاً في هذا النقاش.

والعالم الإسلامي لم يكن بمعزل عن هذا الجدل المستمر، وإن بنحو آخر، وما نزاع الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء وأهل الحديث، إلا من نتائج هذا الجدل. غير أن العالم الإسلامي بعد احتكاكه بالغرب الحديث، واجه نوعاً آخر من التحديات الدينية، ربّما لم تكن من ذي قبل، بل ولدت جرّاء النهضة العلمية والعقلية الحديثة، وتغيير وجهة الإنسان من السماء إلى الأرض، والسعي نحو تحقيق أكبر قدر من السعادة الدنيوية المحضة. وتغيرت ميتافيزيقا الغيب إلى فيزيقا الطبيعية، فولد جرّاءها لاهوت الطبيعة والدين الطبيعي والإنسان الطبيعي محور الكون.

التحديات هذه تفرض على الخطاب الإسلامي الخوض في هذا المضمار لتقديم قراءات تأسيسية حول مباحث الدين وما يتعلّق به سعة وضيّقاً، مع لحظ المباحث الجديدة والإجابة على التحديات الحديثة بغية الوصول إلى الحقيقة.

يتضمّن هذا الكتاب موضوعاً في غاية الأهمية، وهو دور العقل في المنظومة الدينية وبيان مهامه. علماً أن موضوع العقل يُعدّ من الأركان الأساسية في الدراسات الدينية؛ إذ هو المعتمد في إثبات كثير من القضايا الرئيسية، مضافاً إلى دوره الفاعل في الدفاع عن الدين والعقيدة.

ومن هذا المنطلق، تمّ اختيار مجموعة بحوث تختصّ بالعقل ونوع علاقته بالدين، ودوره في التأصيل المعرفي، وكيفية استعماله في بعض العلوم الإسلامية.

ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب إلى المكتبة العربية، نأمل أن يحظى بعنايتهم وينير الدرب أمام الباحثين في تأصيل المعارف الدينية والدفاع عنها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

الفصل الأول: المدخل العام

مهام العقل وأدواره في المعرفة الدينية^١

رضا برنجكار^٢

الخلاصة

إنّ دور العقل في المعرفة الدينية يُعدّ من الأبحاث العريقة في حقل العقل والوحي؛ إذ كان هذا البحث محطّ اهتمام المفكرين وعلماء الدين على الدوام. ومن هنا، يمكن بيان وتحليل تاريخ علم الكلام في ضوء دراسة دور العقل في المعرفة الدينية، كما يمكن لنا أن نرجع الاختلاف الجوهرى بين المدارس الكلامية إلى رؤية هذه المدارس بشأن هذا البحث. يقوم ادّعاء هذه المقالة على أنّ للعقل - في الحدّ الأدنى - خمس مهام وأدوار مهمّة، وهي على النحو الآتي: العقل النظري، والعقل العملي، والعقل الآلي، والعقل الاستنباطي، والعقل الدفاعي. كما يمكن تحليل أدوار ومهام العقل في المعرفة الدينية - في الحدّ الأدنى - بوساطة ثماني آليات، وهي: الميزان، والمفتاح، والاستنباط، والدفاع، والأداة، والتكميل، والتعامل الاستقلالي، والتعامل غير الاستقلالي. ومن هنا، فإنّ أدوار العقل ومهامه أبعاداً تتناولها حتى الآن.

المقدمة

إنّ النسبة بين العقل والوحي كانت محطّ اهتمام العلماء والمفكرين في الشأن الديني منذ القدم؛

١. المصدر: المقالة بعنوان «كاركردهاى عقل و نقش هاى آن در معرفت دينى» في مجلة معرفت فلسفى التي تصدر في

الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ٣٦، صيف ١٣٩١، الصفحات ٧١ إلى ١٠٠.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. رئيس المعهد العالي للقرآن والحديث، قم، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

وعلى الرغم من أن باب البحث في هذا الملف قد فُتح للمرة الأولى بشكل جاد في الإسكندرية - بوصفها ملتقى الفلسفة الإغريقية والتفكير اليهودي والمسيحي^١ - وبعد ذلك، كان هذا البحث قد شكّل محور الجدل بين المفكرين اليهود والمسيحيين والمسلمين على الدوام. وإنّ مسائل من قبيل: «الفلسفة والدين»، و«العلم والدين»، و«العلم الديني»، و«دور الوحي في المعارف العقلية»، و«دور العقل في المعارف الدينية»، تعتبر من فروع وشُعب ذلك البحث الكلي، وقد خصّصنا هذه المقالة للبحث في المقام الأخير من هذه المسائل؛ نعني بذلك «دور العقل في المعارف الدينية».

إنّ مبحث العقل والوحي بصدد العمل على اكتشاف النسبة والارتباط بين هاتين الطائفتين من المدركات، وهما: المدركات التي يصل الإنسان إليها بوساطة قواه المعرفية، والمدركات أو المعارف التي يوصلها الله إليه بوساطة الأنبياء والرُّسل. إلّا أنّ بحثنا في هذه المقالة، يدور حول الأدوار والمهام التي يتكفّل بها العقل بوصفه وسيلة لإدراك الإنسان في المعارف الدينية. وتقوم فرضية هذه المقالة على أساس اعتبار العقل من جهة، وتأثيره على المعارف الدينية من جهة أخرى.

إنّ دور العقل في المعرفة الدينية كان من أهمّ الهواجس التي شغلت حيّزاً كبيراً من اهتمام المتكلّمين المسلمين. وفي ضوء هذا البحث، يمكن تحليل تاريخ علم الكلام، وتبويب المدارس الكلامية. وإنّ الاختلاف الأهم بين المدارس الكلامية الإمامية المعتزلة والأشاعرة، يعود إلى رأي هذه المدارس الثلاث بشأن هذا البحث.

وقد زاد الاهتمام بهذا البحث وأصبح مركزاً للبحث للدراسة أكثر من ذي قبل بعد صدور كتاب موقع العقل من هندسة المعرفة الدينية^٢ لسماحة آية الله الشيخ عبدالله جوادي آملی.^٣ وقد عمد سماحته في هذا الكتاب إلى بحث رؤية الميزان والمفتاح والمصباح. ويقوم ادّعاء المقالة

١. كابلستون، تاريخ فلسفه، ج ١، ص ٦٣٥؛ إيلخاني، تاريخ فلسفه در قرون وسطی ورنسانس، ص ٥١.

٢. عنوان في الأصل الفارسي: منزلت عقل در هندسه معرفت ديني.

٣. انظر على سبيل المثال: معرفت فلسفي، العدد ٢٤؛ معارف عقلي، العدد ١١؛ إسرائ، العدد ٤.

الراهنة على القول بأن أدوار العقل في المعرفة الدينية أبعد بكثير من هذه الأدوات والمهام، ويمكن - في الحد الأدنى - أن نعدّد ثمانى مهام للعقل في المعرفة الدينية؛ ولكن قبل بيان هذه الأدوار، من المناسب أن نبحث في مهام وأدوار العقل بشكل عام؛ لنتنقل بعد ذلك إلى بيان النوع الخاص لأدوار العقل في المعرفة الدينية.

أدوار العقل ومهامه

يمكن بحث أدوار ومهام العقل من عدّة جهات، إذ يتمّ في بعضها الاهتمام بالعقل بوصفه مصدرًا مستقلًا، وفي بعض الموارد الأخرى يتمّ الاهتمام بالأدوار والمهام غير الاستقلالية للعقل. وبالنظر إلى مهام العقل في مختلف العلوم، ولا سيّما منها علم الكلام، وكذلك بالنظر إلى الآيات والروايات، يمكن أن نذكر - في الحد الأدنى - خمس مهام وأدوار للعقل، وهي: العقل النظري، والعقل العملي، والعقل الآلي، والعقل الاستنباطي، والعقل الدفاعي.

المهمّة والدور النظري

إنّ الدور النظري للعقل عبارة عن: اكتشاف الحقائق النظرية والوقائع والموجودات والمفقودات. وبذلك تكون معرفة الله والإنسان والعالم من المهام والأدوار النظرية للعقل. إنّ جميع مدركات الإنسان تتحقّق بوساطة القلب والنفس أو الروح، وإنّ العقل سراج القلب وأداة إدراكه، سواء في ذلك إدراك الحقائق الخارجية أو المفاهيم، وسواء في ذلك المفاهيم الجزئية أو المفاهيم الكلية. وبطبيعة الحال، فإنّ النفس في مدركاتنا تعتمد في بعض الموارد على الحواس، وفي بعض الموارد الأخرى من دون الاستعانة بالحواس؛ وإنّما تعتمد على مجرد نور العقل في إدراك الحقائق.

هناك من العلماء والمفكرين من يُعبّر عن المهمّة والدور النظري للعقل بعنوان العلم، ويستخدم مفردة العقل بشأن العقل العملي - الذي يتولّى مهمّة إدراك الحسّن والقبح العقلي - فقط. وفي ضوء هذا المصطلح، يكون العلم والعقل حقيقة واحدة، ويعود اختلافهما إلى متعلّق الإدراك. فإنّ تمّ بوساطة تلك الحقيقة الواحدة إدراك الموجودات والمعدومات، سُمّي ذلك الإدراك «علمًا»، وإنّ تمّ بها إدراك الواجبات والمحظورات، سُمّي ذلك الإدراك «عقلًا».

ويستشهدون لذلك بلغة العرب، إذ يتضمّن العقل مفهوم المنع من الأعمال القبيحة.^١ كما أنّ أغلب الروايات المرتبطة بالعقل، تتعلّق بالمهمّة والدور العملي للعقل.^٢ وهناك من يستدلّ بهذا الأمر، وهو أنّ العقل شرط التكليف، والطفل يدرك الموجودات والمعدومات؛ ولكنه عندما يبلغ سنّ الرشد سوف يدرك الواجبات والمحرمات، ومن هنا يكون مكلفاً بالتكاليف. وهناك من اعتبر الإطلاقات العرفيّة شاهداً على هذه المهمّة والدور أيضاً.^٣ وعلى الرغم من ذلك كلّه، ورد في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة استعمال العقل في الدور النظري. فقد ورد في القرآن الكريم بعد ذكر الآيات التكوينيّة، مطالبة الناس بالتعقّل فيها، وتمتّ نسبة إدراك الآية والتدبّر - من خلال الآية - بذيل الآية إلى أصحاب العقول:

١. ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٤.

٢. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٥.

كما تمّت الإشارة في الروايات إلى الدور النظري للعقل بتعبير العقل. من ذلك مثلاً أنّ الإمام عليّ عليه السلام يقول:

- «بالعقل استخراج غور الحكمة»^٦.

- «أفضل العقل، معرفة الحق بنفسه»^٧.

١. ملكي ميانجي، توحيد الإماميّة، ص ٤٥.

٢. محمّدي ري شهري، دانش نامه عقايد اسلامي، ج ١-٢.

٣. بني هاشمي، پرتو خرد، ص ٢٤-٢٨.

٤. المؤمنون: ٨٠.

٥. البقرة: ١٦٤.

٦. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٨.

٧. التميمي الأمدي، غور الحكم ودرر الكلم، ح ٣٢٢٠.

- «أفضل العقل، معرفة الإنسان نفسه»^١.

- «بالعقول تعتقد معرفته»^٢.

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «بالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون»^٣. وبذلك يمكن القول بأن مفردة العقل ومشتقاتها، تستعمل أحياناً في المعنى العام المشتمل على جميع المهام والأدوار، ومن بينها الدور النظري والعملي، وتستعمل أحياناً في المعنى الخاص، الذي يشتمل على خصوص دور العقل العملي، وتتم الإشارة إلى سائر الأدوار والمهام بلفظ «العلم». ويمكن أن نستخدم على المعنى الأول للعقل مصطلح «العقل بالمعنى الأعم»، وعلى المعنى الثاني للعقل مصطلح «العقل بالمعنى الأخص»، والمراد هنا هو العقل بالمعنى الأعم. والنقطة الأخرى، هي أن المهمة والدور النظري للعقل، يشملان العقل الرياضي والعقل السليم أيضاً، وكلا العقليين يستعملان في دائرة الأمور النظرية. والنقطة الختامية هي أن جميع المدارس الكلامية المهمة، مثل الإمامية والمعتزلة والماتريدية وحتى الأشاعرة، يؤمنون بدور العقل النظري، كما يؤمنون بالاختلاف ضمن دائرة هذا العقل وكيفية الاستفادة منه.

من المعروف أن الأشاعرة لا يستعملون العقل إلا في مورد الدفاع عن التعاليم الدينية، ولا يؤمنون بالعقل بوصفه مصدرًا. إن هذا الأمر، وإن كان صحيحًا بشأن العقل العملي، ولكنه لا يصحّ بشأن العقل النظري؛ وذلك لأنّ الأشعري في كتاب (اللمع)، يستفيد من برهان مثل برهان الحركة لأرسطو في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، ويرى أن انتقال الإنسان من النطفة إلى العلقة، ومن النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، بحاجة إلى ناقل، وهو الله سبحانه وتعالى. ^٤ كما استفاد في نفي الشبيه^٥ ونفي الشريك^٦ من البرهان العقلي أيضًا. وهكذا،

١. الشافعي، مطالب السؤول، ص ٥٠.

٢. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ١٩٥٩.

٣. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٩.

٤. الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ١٨.

٥. م. ن، ص ٢٠.

٦. م. ن، ص ٣٠.

فإنَّ الكتب الأخرى للأشاعرة زاخرة بالاستدلالات العقلية. من ذلك أنَّ الفخر الرازي - على سبيل المثال - يستفيد من برهان الحدوث، وكذلك من برهان الإمكان؛ لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى.^١ ومن بين المجلدات الثمانية لكتاب (شرح المواقف) للقاضي عضد الدين الإيجي والسيّد شريف الجرجاني، تمّ تخصيص سبعة مجلّدات بالأموار العامّة المرتبطة بالعقل النظري، وتمّ تخصيص مجلّد واحد بالإلهيات، إذ اشتمل على مختلف الأبحاث - ومن بينها إثبات الصانع - من خلال إقامة براهين متنوّعة.^٢

وعلى هذا الأساس، فإنَّ الاختلاف الجوهرى في أصل إثبات وإنكار العقل، إنّما يرتبط بالعقل العملي، وليس في أصل القبول بالعقل النظري. وبطبيعة الحال، هناك اختلاف في حدود ونوع الاستفادة من العقل النظري. يستفيد الإمامية من العقل النظري على نطاق واسع، بينما يذهب الأشاعرة والماتريديّة إلى الاستفادة من العقل النظري على نطاق ضيق. كما يكمن الاختلاف بين الإمامية والمعتزلة في أنّ العقل والوحي في تفكير الإمامية عند الأئمة وأصحابهم والكثير من المتكلمين - في الحد الأدنى - يتعاملان فيما بينهما بشكل وثيق، في حين أنّ هذا التعامل في التفكير الاعتزالي، إمّا معدوم وإمّا هو في غاية الندرة. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذا التعامل حتّى في الفكر الإمامي ليس على وتيرة واحدة. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ هذا التعامل في المدرسة الكلامية للكوفة، أكثر منه في مدرسة بغداد.

المهمّة والدور العملي

كما سبق أن ذكرنا في بحث الدور النظري للعقل، فإنَّ الاختلاف الجوهرى في علم الكلام بشأن العقل، يعود إلى الدور العملي للعقل. إنّ أصحاب الحديث والحنابلة والأشاعرة ينكرون الدور العملي للعقل. وأمّا الإمامية والمعتزلة، فإنّهم يقبلون بهذا الدور للعقل، ويقيمون الكثير من أدلّتهم على هذا الأساس.

إنَّ الدور العملي للعقل في علم الكلام عبارة عن: إدراك الحُسن والقبح الذاتي للأفعال.

١. الفخر الرازي، المحصل، ص ٣٣٧.

٢. الإيجي، شرح المواقف، ج ٨، صص ٢-١٣.

يذهب الإمامية والمعتزلة إلى الاعتقاد بأنَّ الأفعال - بغض النظر عن أمر الشارع ونهيه - تنطوي على صفة الحُسن والقبح في ذاتها، وأنَّ الإنسان يدرك هذا الحُسن والقبح في بعض الموارد بعقله. وقد أقام هؤلاء بعض الأدلة على مدعاهم، ومن بين أهمّ تلك الأدلة أنَّ العقل يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها، حتّى من دون أمر الشارع ونهيه، ويحكمون باستحقاق هذه الأفعال للمدح والذم. ^١ وهذا الأمر يعني الاعتقاد بالدور العملي للعقل. إنَّ الأشاعرة من بين المعاني الثلاثة للحسن والقبح (وهي: الكمال والنقص، والتناسب والتنافر مع الغرض، واستحقاق المدح والذم) ينكرون المعنى الثالث، وهو استحقاق المدح والذم، ويقولون: إنَّ الشارع وحده هو الذي يستطيع أن يحكم بحسن الأفعال وقبحها؛ بمعنى استحقاق المدح والذم. ^٢ وهذا الأمر يعني إنكار الدور العملي للعقل.

إنَّ أكثر الأدلة التي يسوقها المتكلّمون في باب الأفعال الإلهية أو العدل الإلهي، تعود إلى العقل العملي؛ إذ إنَّ العدل الإلهي من وجهة نظر المتكلّمين، عبارة عن: تنزيه الله سبحانه من فعل القبيح والإخلال بفعل الواجب. وإنَّ مبنى هذا المفهوم، هو الاعتقاد بالحُسن والقبح العقلي. وعلى هذا الأساس، فإنَّ البحث الأوّل في العدل الإلهي، هو إثبات الحُسن والقبح العقلي على أساس إدراك العقل العملي، والبحث الثاني هو إثبات أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح، ولا يترك فعل الواجب. ^٣

وأما سائر أبحاث العدل الإلهي، من قبيل: أنَّ أفعال الله معلّلة بالأغراض، وأنَّ الله يريد الطاعات ويكره المعاصي، وأنَّ الفعل الناتج من فعل الإنسان يُنسب إلى الإنسان، والتفسير الخاصّ للقضاء والقدر والإضلال، وعدم تعذيب أطفال الكفّار والمشركين، وحسن التكليف وشرائطه، ووجوب اللطف، ونظريّة العوض في بحث الشرور والآلام، يتمّ إثباتها بأجمعها في ضوء الحُسن والقبح العقلي وأداء العقل العملي. ^٤

١. الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صص ٣٠٢-٣٠٥.

٢. الإيجي، شرح المواقف، ج ٨، صص ١٨١-١٨٤.

٣. الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صص ٣٠٢-٣٠٥.

٤. م. ن، صص ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٩.

كما أنّ البحث الكلامي الأوّل، بمعنى «النظر والتفكير والتحقيق»، يتمّ بيانه على أساس وظيفة العقل العملي بوصفه أوّل واجباته ومهامه، وأنّ دليله - وهما: وجوب دفع الضرر المحتمل، ووجوب شكر المنعم - يتلوران في ضوء الحُسن والقبح العقلي والعقل العملي.^١ كما أنّ دليل الكثير من الأبحاث المرتبطة بالنبوة والإمامة والمعاد، ينبثق عن العقل العملي والحُسن والقبح العقلي أيضًا. وحتّى وجوب الإيمان بالله الذي تمّ إثباته بوساطة العقل النظري والنبوي والإمام المعصوم، يعود بدوره إلى العقل العملي أيضًا.

إنّ الفلاسفة المسلمين - من أمثال: ابن سينا و صدر المتأهّلين - لا ينكرون الحُسن والقبح العقلي، ولكنهم لا يرونه عقليًا، وإنّما يرونه عقليًا، وأنّه من المشهورات العامّة، ولا يقبلون بدور العقل العملي بالمعنى المذكور. ومن هنا، فإنّ صدر المتأهّلين الشيرازي يرى أنّ مراد المتكلّمين من العقل هو المشهورات العامّة^٢؛ وذلك لإلّا الكثير من أدلّة المتكلّمين - التي تقدّم جانب منها - تقوم على أساس الحُسن والقبح العقلي والعقل العملي، وأنّ هؤلاء الفلاسفة لا يعتبرون الحُسن والقبح عقليًا، وإنّما يرونه عقليًا واعتباريًا ومن المشهورات العامّة. وحيث أنّ المشهورات من مواد الجدل دون البرهان، فإنّهم يقولون بأنّ أدلّة المتكلّمين جدليّة، وأنّ أدلّة الفلاسفة - القائمة على يقينيّات العقل النظري - برهانيّة.

ذهب ابن سينا في كتاب (منطق الإشارات) إلى تقسيم المشهورات إلى قسمين: قسم أوّليات العقل النظري، والآخر يستند إلى مجرّد الشهرة دون الأوّليات. والقسم الأوّل هو المشهورات بالمعنى الخاصّ للكلمة. وقد مثل لهذا القسم بقبح أخذ مال الغير ظلماً وكذلك قبح الكذب.^٣ وقد ذهب الشيخ نصير الدين الطوسي بدوره في شرح عبارات ابن سينا إلى القول بأنّ العدل من المشهورات التي تعود إلى مطلوب عموم الناس.^٤ وقد مثل ابن سينا للمشهورات في كتاب الشفاء بقبح الكذب والظلم.^٥

١. المقداد الفاضل، اللوامع الإلهي في المباحث الكلامي، صص ٨٣-٨٥؛ الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٦٧.

٢. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٢٢٢؛ الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣.

٣. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢٢٠.

٤. م.ن، ص ٢٢١.

٥. ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ج ٢، ص ٣٧.

وقال الشهيد مرتضى المطهري في هذا الشأن:

«إنَّ الحكماء الإلهيين لا ينكرون الحُسن والقبح العقلي، ويرفضون رأي الأشاعرة في هذا الشأن؛ ولكنهم يحصرون حدود هذه المفاهيم بحقل الحياة البشريّة فقط. يرى هؤلاء الحكماء أنَّ مفاهيم الحُسن والقبح لا طريق لها إلى الساحة الكبرىّ بصفة مقياساً ومعيّاراً. ولا تفسّر أفعال ذات الباري تعالى بهذه المعايير والمقاسات البشريّة المحضّة. إنّ الله من وجهة نظر الحكماء عادل، ولكن لا من حيث أنّ العدل حسن، وأنّ إرادة الله تتعلّق دومًا بفعل الأمور الحسنة دون القبيحة... يرى الحكماء أنّ مفهوم الحُسن والقبح في أفعال الإنسان - والتي يتكوّن منها الوجدان الأخلاقي للناس - مفهوم اعتباري وليس مفهومًا حقيقيًا. إنّ قيمة المفهوم الاعتباري قيمة عمليّة، وليست قيمة علميّة واكتشافيّة. وإنّ كلّ قيمته تكمن في كونه واسطة وأداة. إنّ الفاعل بالقوّة لكي يصل إلى غايته الكماليّة في الأفعال الإراديّة، مضطرّ إلى صناعة واستعمال هذا النوع من المفاهيم بوصفها أداة للفعل»^١.

وكما هو واضح، فإنّ الشهيد المطهري يرى أنّ الفلاسفة المسلمين يرون أنّ الحُسن والقبح أمور اعتباريّة وواقعيّة وبشريّة مئة في المئة، وأداة مصنوعة لأغراض خاصّة، وليست أمورًا واقعيّة نفسّر في ضوئها الأفعال الإلهيّة والعدل الإلهي. هذا في حين أنّ المتكلّمين من الإماميّة والمعتزلة في ضوء الوظيفة العمليّة للعقل، يرون أنّ الحُسن والقبح من ذاتيّات الأفعال، وأنّها أمور واقعيّة يعمل العقل العملي على اكتشافها؛ ومن هنا يمكن الاستفادة منه في العقائد، ومن بينها أصول الدين، من قبيل: العدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد، وحتى في الواجب الأوّل؛ أي وجوب النظر أيضًا.

بعد اتّضح موقع ومهام العقل العملي في علم الكلام، من المناسب أن نعمل أوّلاً على بيان معاني العقل العملي في الكلام والفلسفة، لنبحث بعد ذلك في رؤية القرآن الكريم والروايات الشريفة في هذا الشأن. إنّ المعنى الأوّل للعقل العملي، هو أنّه قوّة يدرك الإنسان بوساطتها حسن

١. المطهري، عدل إلهي، صص ٤٣-٤٤.

الأفعال وقبحها أو يدرك بها الواجبات والمحظورات؛ الأعمّ من القول بذاتيّة الحسّن والقبح بالنسبة إلى الأفعال - وهو قول المتكلّمين من الإماميّة والمعتزلة - أو أنّ نفسّها بالمشهورات الاعتباريّة التي تعود إلى المصالح العامّة، وهو ما ذهب إليه بعض الفلاسفة. إنّ العقل العملي بهذا المعنى يلعب دوراً إدراكياً، وإنّ اختلافه عن العقل النظري يعود إلى المدركات. إنّ العقل النظري يدرك الموجودات والمعدومات، وأمّا العقل العملي فهو يدرك الواجبات والمحظورات. ويمكن الإشارة من بين أنصار هذه النظريّة إلى كلّ من: الفارابي، وابن سينا في الإشارات، والعلامة الحليّ، والمرحوم السبزواري، والشهيد مرتضى المطهري، وآية الله مصباح اليزدي.^١

والمعنى الآخر للعقل العملي، عبارة عن القوّة المحرّكة بالعمل والإرادة. وعلى أساس هذا المعنى، يكون العقل العملي عبارة عن قوّة العمل وليس قوّة الإدراك، وأنّ إدراك الواجبات والمحظورات بدوره يقع على عاتق العقل النظري أيضاً. إنّ قطب الدين الرازي، والمحقّق النراقي، وآية الله جوادي آملّي، من أنصار هذه النظريّة.^٢

لقد عمد ابن سينا في الطبيعيات من كتاب الشفاء وكتاب النجاة في البداية إلى عدّ العقل العملي مبدأ تحريك أعضاء الإنسان إلى الأفعال الجزئيّة المنبثقة عن السلوك والتفكير^٣؛ ولكنّه عمد في توضيح أدوار العقل العملي إلى بيان ثلاثة أدوار، وقال في هذا الشأن:

«إنّ للعقل العملي ثلاثة اعتبارات وثلاث جهات، وعلى أساس كلّ واحد من هذه الجهات تصدر عن الإنسان أعمال خاصّة: الجهة الأولى بالمقارنة إلى القوّة الحيوانيّة النزويّة، والجهة الثانية بالمقارنة إلى القوّة الحيوانيّة المتخيّلة والمتوهّمة، والجهة الثالثة بالمقارنة إلى ذاتها»^٤.

إنّ العقل العملي بالمقارنة إلى القوّة الحيوانيّة النزويّة، يؤدّي إلى ظهور حالات من قبيل:

١. الفارابي، فصول متزعة، ص ٥٤؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢.
٢. الرازي، حاشية الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢؛ النراقي، جامع السعادات، ج ١، ص ٧٥؛ جوادي آملّي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ص ٣٣.
٣. ابن سينا، الطبيعيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٧؛ ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٣٣٠.
٤. ابن سينا، الطبيعيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣؛ ابن سينا، النجاة، ص ٣٣٠.

الحياء، والخجل، والضحك أو البكاء، وهذه حالات خاصة بالإنسان. إنَّ العقل العملي يستعدُّ بفضل الفعل والانفعال - الذي يحدث في الإنسان سريعاً - ليحدث هذا النوع من الحالات في الإنسان. إنَّ هذا العقل بالمقارنة إلى القوَّة الحيوانية المتخيَّلة والمتوهَّمة، قوَّة تعمل على توظيف تلك القوَّتين في استنباط تدبير الأمور الحادثة والقابلة للفساد واستنباط الصنائع الإنسانية؛ وأمَّا بالمقارنة إلى نفسها فهي قوَّة تتوصَّل بمساعدة العقل العملي إلى الآراء المتعلقة بالأعمال، والتي تُسمَّى بالمشهورات؛ من قبيل: الكذب والظلم قبيح.^١

لقد ذكر ابن سينا ما يشبه هذه المطالب في كتاب (عيون الحكمة) أيضًا.^٢ وفي رسالة النفس لم يذكر من بين هذه المهام والأدوار الثلاثة سوى الموردين الثاني والثالث فقط.^٣ وفي كتاب الإشارات لم يذكر سوى الدور والمهمة الثالثة فقط، وذلك بتفسير خاص بطبيعة الحال.^٤ إنَّ المعنى أو المهمة الأولى للعقل العملي، هو الدور العملي وغير الإدراكي. والمهمة الثانية وإن كانت إدراكية واستنباطية، ولكن لا ربط لها بالواجبات والمحظورات. وأمَّا المهمة الثالثة، فهي ترتبط بالواجبات والمحظورات.

وبذلك، فقد اتَّضح أنَّ هناك آراء متنوِّعة في تفسير العقل العملي. والآن علينا أن نرى ما هي المطالب الواردة في القرآن الكريم والروايات بشأن العقل العملي. والنقطة الأولى في هذا الشأن، هي أنَّ أغلب استعمالات العقل في الأحاديث ترتبط بالاستعمال العملي للعقل.^٥ وفي الآية رقم ١٥١ من سورة (الأنعام) بعد ذكر قائمة من المحرِّمات والأمر القبيحة، قال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٦.

والنقطة الثانية أنَّه ورد الكلام في الروايات المتنوِّعة عن دور العقل العملي بأشكال متنوِّعة،

١. م. ن، ج ٢، ص ٣٧؛ م. ن، صص ٣٣٠-٣٣١.

٢. ابن سينا، عيون الحكمة، ص ٣١.

٣. ابن سينا، رسالة نفس، ص ٢٤.

٤. ابن سينا، الإشارات، ج ٢، ص ٣٥٢.

٥. محمّدي ري شهري، دانش نامه عقايد اسلامي، ج ١.

٦. الأنعام: ١٥١.

ويمكن إدراج هذه الأشكال المتنوّعة - في الحدّ الأدنى - ضمن أربع مجموعات. ^١ وفيما يلي من الضروري بيان مجموعتين من هذه الروايات بالنسبة إلى بحثنا.

الطائفة الأولى من الروايات، هي الروايات التي تتحدّث عن العقل بوصفه أداة لإدراك حُسن الأفعال وقبحها. ومما يروى عن الإمام الصادق عليه السلام، في هذا الشأن قوله: «عرفوا [العباد] به [العقل] الحسن من القبح». ^٢

وعن الإمام عليّ عليه السلام، قال: «العقل من يعرف خير الشرين». ^٣
وعن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، أنّه قال:

«فإذا بلغ [الإنسان]، كُشف ذلك الستر [عن القلب]؛ فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة، والجيد والرديء، إلّا مثل هذا العقل في القلب كمثّل السراج في وسط البيت». ^٤

والمجموعة الثانية من الروايات تعتبر العقل أمراً بالفضائل وناهياً عن الرذائل والسيئات. ومما يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الشأن قوله:

- «العقل يأمرك بالأنفع». ^٥

- «الحازم من عقله عن كلّ دنية زاجر». ^٦

- «للقلوب خواطر سوء، والعقول تزجر عنها». ^٧

وعن الإمام الحسن عليه السلام، أنّه قال: «اعلموا أن العقل حرز». ^٨

١ . برنجكار، «عقل در أحاديث»، صص ٦٧-٧٠.

٢ . الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٩.

٣ . الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول، ص ٤٩.

٤ . الصدوق، علل الشرائع، ص ٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٩.

٥ . الآبي، نثر الدر، ج ١، ص ٢٨٥.

٦ . التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٧٣٥.

٧ . م.ن، ح ٧٣٤.

٨ . الديلملي، إرشاد القلوب إلى الصواب، ص ١٩٩.

وفي ضوء هاتين المجموعتين من الروايات، يكون العقل العملي مدرّكاً لحسن الأفعال وقبحها، كما أنّه يأمر بالحسنات وينهى ويردع عن السيئات أيضاً.

وفيما يتعلّق بالدور الثاني للعقل العملي، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من القوّة المحرّكة ليس بمعنى الإرادة؛ إذ من الممكن للعقل أن يأمر بعمل خاصّ، إلّا أنّ الإنسان لا يريد ذلك العمل. إنّ الإرادة في حدّ ذاتها عمل جوانحي، هو مبدأ لعمل جوانحي. إنّ هذا العمل الجوانحي يتمّ بوساطة النفس على أساس القدرة والاختيار. فبعد أن يعمل الجاهل والشهوة على أمر النفس بالقيام بالعمل القبيح، وتمارسان الضغط على النفس في ذلك، وفي المقابل يعمل العقل على أمر النفس بالقيام بالعمل الحسن، ويضغط على النفس في ذلك، تكون النفس على أساس القدرة والاختيار أمام مفترق طريقتين؛ ويمكن لها أن تختار امتثال أحد الأمرين وتلبية إحدى هاتين الدعوتين، بحريّتها وإرادتها. وحتىّ النفس في ظلّ هذه الشرائط تلاحظ مرجّحات الطرفين، وتقول لأحدهما: كن أنت مرجّحي؛ وبذلك فإنّها تختاره في الواقع بوصفه مرجّحاً لها، وتتخلّى عن مرجّح الطرف الآخر، ثمّ تعمل إرادتها على أساس المرجح الذي تختاره. وعلى هذا الأساس، لا يكون عمل العقل إرادة. ولو كان عمل العقل إرادة، لكان الناس على الدوام مجبرين على العمل في ضوء العقل؛ في حين من الواضح أوّلاً أنّ الإنسان لا يعمل على أساس العقل دائماً، وثانياً إنّ الإنسان ليس مجبراً ولا مكرهاً. إنّ الدور والمهمّة الثانية للعقل؛ أي الأمر والنهي، هو من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^١. إنّ نهي الصلاة ليس بمعنى الإرادة التي تصدر بعد ذلك الفعل، بل إنّ ردع الصلاة يكون بشكل اقتضائي، والدعوة إلى الحسنات وترك السيئات وممارسة الضغط النفسي على الإنسان، واضطرار الإنسان إلى القيام بعمل خاصّ أو تركه.

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل العملي يدرك حسن الأفعال وقبحها بشكل كليّ وجزئيّ، كما يحكم بالواجبات والمحظورات، ويضغط على الإنسان نفسياً؛ ولكنّ هذه الأمور بأجمعها إنّما تكون في مرحلة الاقتضاء دون العلة التامة. إنّ الحكم التكويني الذي لا يقبل التخلف، يعود

- بعد إمضاء الله سبحانه وتعالى بطبيعة الحال - إلى إرادة نفس القادر المختار، وليس إلى العقل. إنَّ هذا الإدراك والحكم والضغط، يعود إلى قدرة العقل العملي. إنَّ الإنسان يجد هذه القدرة في نفسه بنور العقل، ولا ضرورة إلى إحالتها إلى أمور أخرى من قبيل: المصالح الاجتماعيَّة، أو أمر الشارع، أو الضرورة بالقياس إلى الكمال والسعادة النهائيَّة.

إنَّ الدور الثاني للعقل العملي، ينطبق بالكامل على المعنى اللغوي للعقل، الذي هو عبارة عن النهي والزجر؛ رغم أنَّ المهمَّة الأولى للعقل العملي، وكذلك كلُّ واحد من أدوار العقل - وإنَّ كان على نحو بعيد - يقع في مسار ترك السيئات والقبائح. وسوف نعود إلى هذه المسألة في معرض الحديث عن الدور الآلي.

الدور الآلي

لقد تمَّ التعبير عن الدور الآلي للعقل في الروايات بـ«التدبير» و«المعاش»، والمراد به هو العقل الذي يهدي الإنسان إلى تدبير وإصلاح أمور حياته وتنظيم معاشه الدنيوي. إنَّ هذا العقل يسعى إلى العثور على التدابير التي توصل الإنسان إلى مقاصده وغاياته المنشودة في الحياة. وبذلك، فإنَّ جميع العلوم والفنون التي يتمَّ الحصول عليها من أجل الوصول إلى أهداف محدَّدة، تعود إلى العقل الآلي؛ لأنَّ هذا العقل يمثل آلة للوصول إلى الأهداف المحدَّدة في الحياة الدنيويَّة. إنَّ هذا العقل يزوِّد الإنسان بالقدرة على الحساب والتنبؤ بما ستكون عليه الأمور في المستقبل.

إنَّ الفلاسفة المسلمين يعملون في العادة على تقسيم العقل إلى العقل النظري والعقل العملي، ولا يأتون على ذكر العقل الآلي في تقسيماتهم؛ ولكن كما نرى في عبارات ابن سينا، فإنَّ الدور الثاني للعقل العملي - بمعنى استنباط الصناعات الضروريَّة - يُشير إلى الدور الآلي. وبطبيعة الحال، فإنَّ أرسطو قد قسَّم الحكمة إلى ثلاثة أقسام، وهي: الحكمة النظرية، والحكمة العمليَّة، والحكمة الإنتاجية^١، إذ يمكن إرجاع القسم الثالث من الحكمة إلى العقل الآلي.

ويمكن الإشارة في الروايات إلى موارد من هذه المهام والأدوار، على النحو الآتي:

١. كابلستن، تاريخ فلسفه، ج ١، ص ٣٨١.

١. «لا عقل كالتيدير»^١.

٢. «أدّل شيء على غزارة العقل حُسن التديير»^٢.

٣. «يا عليّ، لا ينبغي للعقل أن يكون ظاعناً إلّا في ثلاث: مرّة لمعاش، أو تزوّد لمعاد، أو لذّة في غير محرّم»^٣.

٤. «سبعة أشياء تدلّ على عقول أصحابها: المال يكشف عن مقدار عقل صاحبه، والحاجة تدلّ على عقل صاحبه، والمصيبة تدلّ على عقل صاحبه إذا نزلت به، والغضب يدلّ على عقل صاحبه، والكتاب يدلّ على عقل صاحبه، والرسول يدلّ على عقل من أرسله، والهدية على مقدار عقل مهديها»^٤.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو أنّه يقال من جهة: إنّ تديير المعاش وإصلاح أمور الدنيا من مهام وأدوار العقل، وفي السياق ذاته نعلم أنّ هناك الكثير من الأشخاص الذين لم يتركوا جرماً وظلماً إلّا وقد ارتكبوه من أجل إصلاح دنياهم، ويقال من ناحية أخرى: «العقل ما عبّد به الرحمن». فهل يمكن القول: إنّ ما كان يعمل هؤلاء الأشخاص على تطبيقه وممارسته - الذي يعود بجذوره ومناشئه إلى عبادة الشيطان - هو العقل؟

والجواب عن ذلك - كما تقدّم بيانه - هو أنّ للعقل ثلاثة مهام وأدوار؛ فإن كان ما يقوم به العقل الآلي ويعمل على تدييره قائماً على أساس التطابق مع معطيات البُعد النظري والعملي للعقل، وكان تديير العقل الآلي من أجل الوصول إلى الأهداف والغايات المحددة والمنشودة بوساطة العقل العملي؛ أمكن عدّ ذلك في المصطلح الديني عقلاً. وبعبارة أخرى: عندما يقوم العقل النظري بإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، ويدرك العقل العملي بوجوب إطاعته، فإن كان التديير الذي يراه العقل الآلي واقعاً في هذا المسار ومن أجل تحقيق العبادة والقيام بها على

١. الحزّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٩؛ الصدوق، منّ لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٧٢.

٢. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٣٥٤.

٣. الصدوق، منّ لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٥٦.

٤. الكراجكي، معدن الجوهر ورياضة الخواطر، ص ٦٠.

النحو الأفضل، كان إطلاق العقل عليه صائبًا؛ وإلا لن يكون هناك - كما جاء في بعض الروايات - سوى تشابه اسمي وظاهري له مع العقل، لا أنَّه عقل حقيقة: «تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بعقل»^١؛ وذلك لأنَّ العقل في مثل هذه الحالة، يكون قد وقع في مسار الشيطان، ويعمل - في الحقيقة - في إطار الجهل.

ومن هنا يمكن القول بأنَّ العقل الآلي في المصطلح غير الديني، يمكن أن يقع في مسار الجهل، كما يمكن أن يقع في مسار العقل، ويكون بذلك في حالة محايدة. وأمَّا في المصطلح الديني، فإنَّ العقل الآلي إن استعمل في مسار العقل النظري والعملي، سُمِّي عقلاً، وإن تمَّ توظيفه في مسار الجهل، سُمِّي بالنكراء والشيطنة. وفي النقطة المقابلة للمصطلح الديني، يقع مصطلح ديفيد هيوم عن العقل؛ إذ يرى أنَّ العقل الآلي أداة في خدمة الرغبات والشهوات والانفعالات.^٢

لا ينبغي تفسير الدور الآلي للعقل بوصفه مجرد دور فردي وعملي، بل يمكن اعتباره - بشكل أكثر عمومية - مشتقاً على دور معرفي واجتماعي. في ضوء هذا التفسير، يمكن للعلوم الإنسانية - التي هي من قبيل: الإدارة، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والسياسة والحقوق - أن تكون أداة ووسيلة لتحقيق الحياة الطيبة والمعقولة التي تمَّ التخطيط لها من قبل الدين. وعليه، يمكن للعقل الآلي من خلال الاستعانة بالتجربة وفي ضوء التعاليم الدينية أن يؤسِّس للعلوم الإنسانية؛ وهي العلوم التي تقع في مسار إدارة الإنسان والمجتمع، وفي خدمة المجتمع والأمة الإسلامية والحياة الطيبة والمعقولة.

وبذلك يمكن اعتبار تأسيس العلوم الإنسانية الإسلامية من مهامَّ وأدوار العقل الآلي؛ وذلك لأنَّ هذا الدور للعقل يقع في طول الدور النظري والعملي، والذي يتمُّ به إثبات الدين والتعاليم الدينية والحياة السعيدة، والهدف منه تحقيق نوع من الحياة التي تمَّ إثباتها بالعقل النظري والعقل العملي والمعارف الدينية. بل ويمكن اعتبار حتَّى العلوم الأخرى من قبيل

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١١.

٢. كابلستون، فيلسوفان انكليسي از هابز تا هيوم، صص ٣٣٤-٣٣٧، و صص ٣٤٣-٣٤٧.

العلوم الفنيّة والعلوم الهندسيّة والعلوم الطبيّة والعلوم الأساسيّة، من أدوار ومهام العقل الآلي أيضًا، شريطة أن تقع هذه العلوم في إطار خدمة الناس وتلبية احتياجات المجتمع. وبطبيعة الحال، تتم الاستفادة في هذه العلوم من العقل النظري والتجربة أيضًا، بيد أن العقل الآلي بدوره يلعب دورًا في إنتاج هذه العلوم أيضًا؛ وذلك لأن إنتاج هذه العلوم، يأتي في إطار تدبير المعاش والرفاه في الحياة الدنيويّة، وهذا الأمر من مهام العقل الآلي. إن العقل الآلي بهذا الدور يتكفّل بأداء مهمّته ودوره في توسيع رقعة الدين لتشمل مسرح إدارة المجتمع ومعاش الإنسان، كما يساعد المتكلّم بذلك في الدفاع عن حياض الدين أيضًا. وسوف نعود إلى هذا البحث عند الحديث عن مساحة جدوائية العقل وفائدته في المعارف الدينيّة.

الدور الاستنباطي للعقل

إنّ المهام الثلاثة التي تقدّم بيانها للعقل، هي من المهام والأدوار المستقلّة للعقل، بيد أن للعقل في دائرة المصادر الأخرى - من قبيل الوحي - مهمّات وأدوارًا أيضًا، ومن بينها، الدور الاستنباطي. إنّ فهم مراد المتكلم، وفهم المنطوق والمفهوم، وفهم مقدّمات ولوازم النصّ، ومقارنة العام بالخاصّ والمطلق بالمتقيّد، وجمعها وتبويبها، وبشكل عام جميع الأمور التي يرد ذكرها في مباحث الألفاظ من علم الأصول، هي من مهام وأدوار العقل الاستنباطي. إنّ الاجتهاد في اللغة وتوظيف اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وعلم الأصول؛ لغرض الاجتهاد والاستنباط المنشود للشارع من الكتاب والسنة، من بين المهام والأدوار الاستنباطيّة للعقل. وهكذا الأمر في فهم التعارض بين العقل والوحي، أو فهم التعارض بين النصّين والعثور على حلّ لهذا التعارض. ومن ذلك - على سبيل المثال - ما ورد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾^١. إنّ هذه الآية تُشعر بنوع من تجسيم الله سبحانه وتعالى؛ إذ النظر يكون عادة بالعين الجارحة، وهذا يتوقّف على أن يكون المرئي جسمًا، ويشغل حيّزًا مكانيًا، وأن يكون مرئيًا أيضًا. في حين هناك بحث طويل وعريض حول كيفيّة جسمه وأين يكون محلّ رؤيته؟ ولكن

عندما يتمّ ضمّ هذه الآية إلى قوله تعالى في آية أخرى تقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^١، يحكم العقل بأنّ المراد في الآية الأولى شيء آخر، ولا ينبغي لنا أن نفهم التجسيم منها. وعليه، فإنّه يُصوّر لها معانٍ ووجوه، من قبيل: أنّ المراد من كلمة «ناظر» هو النظر إلى رحمة الله سبحانه وتعالى بعين الأمل. ولا شكّ في أنّ هذه المهمة من المهام الأساسية للعقل.

المهمة الدفاعية للعقل

إنّ المراد من الدفاع هنا، هو الدفاع بالمعنى العام للكلمة؛ أي الخطوات التي يتّخذها المتكلم بعد استنباط التعاليم الدينية وفي المواجهة مع المخاطب من أجل إعداد الأرضية لاعتقاده وإيمانه بالدين. وهذه المراحل عبارة عن: البيان، والتنظيم، والإثبات، وردّ الشبهات، والردّ على المدارس والمذاهب المخالفة والمناوئة. وبطبيعة الحال، فإنّ الدفاع في بعض الموارد، إنّما يشمل المرحلة الثالثة والرابعة فقط؛ بيد أنّ المراد هنا، هو الدفاع بالمعنى العام.

إنّ القوّة التي تقوم بالمهام المذكورة في سياق الدفاع عن الدين هي العقل، ونحن نسوّي هذا الدور الذي يقوم به العقل بالدور الدفاعي للعقل. إنّ العقل يعمل على بيان وتنظيم التعاليم المستنبطة على أساس حالة المخاطب ومقتضيات المجتمع وما إلى ذلك من الأصول والشرائط، ويقوم بإثبات التعاليم التي تمّ بيانها وتنظيمها، ويردّ الشبهات الواردة عليها. وبطبيعة الحال، يمكن في مقام الدفاع عن هذه التعاليم - بما يتناسب مع حالة المخاطب وموضوع البحث - الاستفادة من النقل أيضًا؛ بيد أنّ العقل هو الذي يعمل على تنسيق التعاليم النقلية، وعرضها وتقديمها في قالب الاستدلال الخاصّ.

أدوار ومهام العقل في المعرفة الدينية

بعد بيان مهام العقل وأدواره، سوف نعمل - في ضوء هذه المهام - على بحث واستقراء أدوار العقل في المعرفة الدينية.

العقل باعتباره ميزاناً

إنَّ هذه النظرية المنسوبة إلى المعتزلة، تقوم على ضرورة عرض جميع المعتقدات الدينية على العقل بوصفه ميزاناً، وإذا تمكَّن العقل من إقامة البرهان على تلك المطالب، سوف نقبل بها، وإلا فإيَّها لن تكون مقبولة.^١ يجب القول في نقد هذه النظرية: إنَّ هذا رأي متطرّف بشأن العقل؛ وذلك لأنَّ العقل يؤكِّد - بشكل غير مباشر - على ضرورة القبول بالكثير من المطالب، ولكنه لا يستطيع أن يقوم مباشرة بإقامة الدليل والبرهان على صحَّتها وصوابيتها؛ بمعنى أنَّ العقل عندما يقيم الدليل على وجود الله سبحانه وتعالى، وصدق النبيِّ والوحي، وضرورة التبعية لهم، يجب عليه القبول بما ثبت لديه من هذا الطريق، وإن لم يكن يمتلك استدلالاً مستقلاً ومباشراً على ذلك؛ في حين أنَّ القائلين بهذه النظرية لا يقبلون بهذا الأمر.

وبطبيعة الحال، فإنَّ المضمون النقلي يجب أن لا يخالف البديهيَّات العقلية. وبعبارة أخرى: يجب إزاحة المطلب «المخالف للعقل» جانباً، وبذلك يكون العقل هو الميزان؛ وأما المطلب «غير العقلي»، فلا يجب التخلّي عنه؛ لأنَّ العقل يعمل على تأييده بشكل غير مباشر.

العقل بوصفه مفتاحاً

في ضوء هذه النظرية التي تنسب إلى الأشاعرة عادة - وهي بطبيعة الحال نسبة غير دقيقة - يكون دور العقل مجرد دور المفتاح بالنسبة إلى المصدر الوحياني للمعارف، وليس أكثر من ذلك؛ بمعنى أنَّ العقل من خلال إثبات وجود الله والأنبياء ووجود الوحي وضرورة التبعية لهذه المفاهيم، إنَّها يوفِّر لنا هذه الإمكانيَّة، وهي الاستفادة من مصدر باسم الوحي والنقل؛ ولكنه في حدِّ ذاته بوصفه مصدرًا معرفيًا ليس له أيُّ اعتبار أبداً في العثور على معارف الدين الأخرى، ويتعيَّن على الأشخاص في ذلك أن يحصلوا على المعارف من طريق النقل فقط.

إنَّ هذه النظرية كما نلاحظ، تمثِّل رؤية تقليدية وتفريطية وضيقة للغاية تجاه العقل، وكما أدركنا في بحث مهام العقل، فإنَّ للعقل الكثير من الوظائف والمهام الأخرى، ودليل ذلك

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.

هو العقل ذاته. من ذلك عندما يدرك العقل حُسن أو قبح بعض الأفعال - على سبيل المثال - لا يمكن القول إنّه يجب علينا التخلّي عن هذا الإدراك العقلي؛ إذ ليس هناك من دليل أو سبب يدعوننا إلى القبول بالحكم العقلي وردّ حكم عقلي آخر.

ومن ناحية أخرى، ليس الأمر بحيث لا يمكن للعقل أن يلعب أيّ دور في الوظيفة المفتاحيّة للعقل؛ إذ يمكن للنقل في هذا المقام أن يعمل على تثوير العقل وإرشاده من خلال البيان الاستدلالي العقلي إلى صحّة هذا الاستدلال.

العقل بوصفه سراجًا

هناك من العلماء والمفكرين من عمد - بعد نقد نظريّة القول بالعقل بوصفه ميزانًا أو مفتاحًا - إلى بيان نظريّة العقل بوصفه مصباحًا وسراجًا. وبطبيعة الحال، فقد تمّ القبول في هذه النظرية بدور العقل بوصفه مفتاحًا أيضًا. «إنّ العقل - في ضوء هذه النظرية - بالإضافة إلى كونه مفتاحًا، يلعب - بالنسبة إلى أصل كنز الدين - دور السراج أيضًا، فهو مصدر معرفي بالنسبة إلى مضامين ومحتويات الكنز أيضًا»^١.

إنّ الذي يُفهم من هذه العبارة في النظرة الأولى، هو أنّ العقل بالإضافة إلى دور المفتاح، يقوم بمهمّة استنباطية أيضًا، وأنّ فهم المعارف الدينيّة يتحقّق بوساطة العقل الاستنباطي والاجتهادي. إنّ هذا الدور للعقل أمر ثابت ومسلّم، ولكن بعد التدقيق في تتمة كلامه، وكذلك بالرجوع إلى مختلف أبحاثه المتنوّعة التي ذكرها المنظر في كتابه، يتّضح أنّ مراده من العقل بوصفه سراجًا، ليس هو مجرد الدور المفتاحي والاستنباطي المحض فقط؛ بل إنّ كلّ ما يفهمه العقل ولو من غير النصّ، وحتىّ أفهام العقل التجريبي من الطبيعة المشروطة باليقين أو الاطمئنان، سوف تكون داخله ضمن دائرة المعرفة الدينيّة أيضًا. وقد قال ساحتها بعد العبارة أعلاه:

«إنّ العقل في مختلف مستوياته وسطوحه - ابتداءً من العقل التجريدي إلى العقل شبه التجريبي والتجريبي المحض - إذا كان مفيدًا لمعرفة يقينيّة أو مورثة للاطمئنان، يمكن

١. جوادّي أملي، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ٥٢.

له أن يكون كاشفًا عن الأحكام الدينيّة، وأنّ يضمن البعد المعرفي لقوانين الدين جنبًا إلى جنب النقل»^١.

كما قال سماحته بشأن موضوع البحث:

«إنّ ما سوى الله إمّا كتاب تكوينه، من قبيل: السماء والأرض والإنسان والحيوان، وأمّا كتاب تشريعه، من قبيل: التوراة والإنجيل وصحف إبراهيم، والقرآن الكريم. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل بمعناه الواسع، يتولّى عمليّة فهم وإدراك فعل الله وقوله وتصفّح أوراق كتاب تكوينه وتدوينه. وعليه، ليس إدراكه في قبال المعرفة الدينيّة، وخارج حدود معرفة الدين أبدًا»^٢. «ليس لدينا علم غير ديني أصلاً، فليس علم الجيولوجيا ولا أيّ علم آخر مطلق ومتحرّر ولا غير ديني، بل هو ديني فقط»^٣. «إذن فالعلم ليس علمانيًا أبدًا، وإنّ أمكن للعالم أن يصبح علمانيًا»^٤.

ومن بين أدلّته على دينيّة الفهم اليقيني والاطمئنان للعقل والتجربة، هو «إنّ الدليل العقلي والنقلي كلاهما هبة من الله سبحانه وتعالى»^٥. «وحيث أنّ العالم من صنع الله سبحانه وتعالى على نحو القطع واليقين، فإنّ العلم بدوره يجب أن يكون إلهيًا ودينياً لا محالة»^٦. يجب القول في نقد هذه النظريّة، أوّلاً: إنّ القول بأنّ العقل والنقل هبة، وأنّ العالم مخلوق من قبل الله، لا يصلح دليلاً على أن يكون كلّ ما يتمّ فهمه بالعقل والتجربة في باب العالم صحيح، ناهيك عن أن يكون دينياً. وثانياً: ليس هناك تلازم بين صحّة أمر ما وكونه دينياً. من ذلك مثلاً أنّنا حتّى لو أدركنا معادلة رياضيّة ذات مجهولين - على سبيل المثال - واكتشفنا معادلة التفاضل والتكامل، أن ندرك باطمئنان أنّ تربة هذه المدينة من نوع خاصّ، لا يمكن لهذه المعلومات أن

١. م.ن، ص ٥٣.

٢. م.ن، صص ٦١-٦٢.

٣. م.ن، ص ٨٨.

٤. م.ن، ص ٨٩.

٥. م.ن، ص ٩٢.

٦. م.ن، ص ١٣٠.

تكون دينية مهما كانت صحيحة. ولكي يتم إثبات دينية قضايا العلوم المختلفة، يجب إيضاح وإثبات ملاك الدينية، وأن يتم إثبات وجوده في القضية مورد البحث، وهو ما تفتقر إليه هذه النظرية. وإذا ما تجاوزنا ذلك كله، فإن هذه النظرية في غاية البعد عن واقعية العلوم المعاصرة؛ وذلك لأن العلوم المعاصرة عبارة عن مجموعة من النظريات القائمة على فرضيات متنوعة ونماذج مختلفة. إن علمية مسألة ما في العلوم المعاصرة، لا تعني صوابيتها وصحتها؛ بل يعني ذلك مجرد استنادها إلى أسلوب ومنهج خاص. ومن هنا، يتم بيان الآراء المتنوعة في العلوم بوصفها علمًا، وليس الأمر بأن ينظر إليها بوصفها نظرية علمية فقط، واعتبار سائر الآراء الأخرى غير علمية.

الرأي المختار

كما تقدم أن ذكرنا، فإن القول بالعقل بوصفه ميزانًا؛ بمعنى أن القضية النقلية إذا كانت متعارضة مع اليقينية العقلية، يجب التخلي عنها أو تأويلها؛ أمر مقبول، وإن العقل النظري والعقل العملي بهذا المعنى ميزان؛ وأما إذا كانت بمعنى أن جميع التعاليم الدينية يجب أن تمتلك برهانًا عقليًا مباشرًا، لم يكن ذلك صحيحًا؛ إذ من الممكن لبعض المفاهيم النقلية أن لا تدرك بالعقل، ولكن حيث أن العقل قد أثبت النقل، فإن هذا المفهوم النقلية، سوف يكون بدوره عقليًا بشكل غير مباشر أيضًا. إن العقل بوصفه مفتاحًا يعود إلى الدور النظري والعملي للعقل؛ لأن العقل النظري يثبت وجود الله سبحانه وتعالى وصدق النبي، والعقل العملي يحكم بوجود الإيمان بالله تعالى والقبول بالدين. إن هذا الدور أمر واضح؛ لأننا إذا أردنا أن نثبت وجود الله بالدليل النقلية، لزم من ذلك الدور الباطل؛ وأما القول بالعقل بوصفه مفتاحًا، فلا يعني عدم وجود أي دور للنقل في إثبات وجود الله والدين؛ إذ من الممكن للنقل أن ينطوي على برهان عقلي، ويعمل على إثارة العقل من هذه الناحية.

وأما القول بأن العقل مصباح، فهو إذا كان بمعنى الاعتراف بالعقل الاستنباطي، فإن هذا الدور للعقل من أكثر أدوار العقل ومهامه بداهة، وهو أمر يعترف به جميع المتكلمين. وحتى المخالفون لعلم الكلام من أصحاب الحديث والحنابلة بدورهم، يعملون على الاستفادة من هذا

الدور للعقل وإن في الحد الأدنى، دون أن يأتوا على تسمية ذلك.

بالإضافة إلى هذه المهام والأدوار الثلاثة - على التفسير المتقدّم بطبيعة الحال - هناك الدور الدفاعي للعقل، الذي لم يتم الالتفات إليه في النظريّات الثلاثة المذكورة آنفًا، وهو أحد الأدوار المهمّة للعقل في المعرفة الدينيّة على ما تقدّم توضيحه.

إنّ الدور الخامس للعقل في المعارف الدينيّة، هو الدور الآلي. قد يبدو أنّ الدور الآلي للعقل بمعنى تدبير المعاش والحياة الدنيويّة، ومن هنا فإنّه لا تكون له أيّ صلة بالدين. إنّ هذا الأمر في ضوء الرؤية القائلة بأنّ الدين لا شأن له بالحياة في هذه الدنيا، وأنّها يهتمّ بخصوص الآخرة، قد يبدو صحيحًا؛ ولكن لو قلنا بأنّ الدين يتكفّل بهداية الإنسان إلى الحياة الطيّبة، سواء في الدنيا والآخرة، فإنّ الأمر سوف يكون مختلفًا. إنّ الحياة الأصليّة والخالدة من وجهة نظر الدين وإن كانت هي الحياة الأخرويّة، إلّا أنّ طريق الوصول إلى الحياة الأخرويّة هي الحياة الدنيويّة؛ لأنّ الدنيا مزرعة الآخرة.^١ إنّ الإسلام يمتلك خطة ومشروعًا للحياة الدنيويّة، وإنّ الناس إذا ساروا على وفق هذه الخطة ولم يجيدوا عن هذا المشروع، فإنّهم لن يضمّنوا سعادتهم في هذه الدنيا فحسب، بل وسوف يضمّنون السعادة الأخرويّة والأبدية أيضًا. وعلى هذا الأساس، لو سار العقل الآلي - في إطار تحقّق هذا المشروع والبرنامج المتطابق مع العقل النظري والعقل العملي والتعاليم الدينيّة - وعمل على تنظيم معاشه الدنيوي ضمن إطار هذا البرنامج، فإنّه سيكون قد قام بمهمّته الدينيّة. وفي هذا السياق، فإنّ الدور الذي يؤدّيه العقل الآلي هو بسط المعارف الدينيّة - التي تمّ الحصول عليها بوساطة العقل النظري والعملي والاستنباطي - على الحياة العمليّة للإنسان، ويقوم بهذا الأمر من خلال إنتاج العلوم المتنوّعة، ولا سيّما منها العلوم الإنسانيّة التي تسعى إلى إدارة وتدبير الحياة الدنيويّة. وبطبيعة الحال، تتم الاستفادة في هذه العلوم من العقل النظري والعقل التجريبي أيضًا.

إنّ صلة هذا الدور للعقل الآلي في الدين مع علم الكلام، هو أنّ علم الكلام بصدد الدفاع عن الدين. وإنّ دور العقل الآلي بالمعنى المذكور آنفًا، يمثل نوعًا من الدفاع عن الدين، بل هو

١. الحراي، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٥١٠.

أفضل طريق للدفاع عن الدين؛ وذلك لأنَّ العقل الآلي من خلال التخطيط للنموذج الديني للحياة المزدهرة، يعمل على إثبات قدرة وتفوق الدين على سائر المدارس والمذاهب الأخرى على المستوى العملي، وقد أثبت أنَّ الحياة على أساس التعاليم الدينيَّة أفضل من الحياة على أساس التعاليم غير الدينيَّة: «كونوا دعاة إلى [دين] أنفسكم غير ألسنتكم»^١.

إنَّ الدور السادس للعقل في المعارف الدينيَّة، هو أنَّ العقل النظري والعقل العملي بعد أن يعمل على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وبعد أن يحقِّق دورهما المفتاحي، سوف يواصلان مهمَّتهما ونشاطهما في مواصلة الطريق جنباً إلى جنب مع الوحي أيضاً. يمكن تسمية هذا النشاط بالدور التكميلي للعقل. وفي هذا الدور يمكن للعقل أن يكشف بعض المفاهيم الدينيَّة، ويعمل على إثباتها. من ذلك أنَّ العقل - على سبيل المثال - يمكن له أن يثبت المعاد، ويمكنه أيضاً أن يكشف عن بعض المفاهيم في بحث الأسماء والصفات الإلهيَّة ويعمل على بيانها. وكما تقدّم ذكره، فإنَّ أكثر الأبحاث المرتبطة بأفعال الله والعدل الإلهي، يتمّ كشفها وإثباتها بوساطة العقل العملي. وبطبيعة الحال، من الممكن في بعض هذه الموارد أن يكون الوحي قد تكلم أيضاً، بيد أنَّ العقل يكشف المطالب بشكل مستقلّ ومنفصل عن الوحي. من ذلك أنَّ العقل - على سبيل المثال - يكشف أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يكلف بها لا يطاق، ويعمل على الوفاء بوعدته في إقامة المعاد والجنَّة.

إنَّ الدور السابع للعقل في المعارف الدينيَّة، هو الدور التعاملي والاستقلالي للعقل في سياق الاكتشاف العقلي للمعارف الدينيَّة. يمكن إدراج هذا الدور للعقل ضمن الدور التكميلي؛ ولكنَّ حيث يتوصّل العقل في الدور التكميلي إلى مطلب دون الاستعانة بالوحي، ويصل إلى الحقيقة في الدور التعاملي من خلال الاستعانة بالوحي، فإننا نبحث هذا الدور بشكل مستقلّ. في بعض التعاليم الدينيَّة، بل وفي الكثير من التعاليم، لا يصل العقل إلى مطلب خاصّ من دون التعاطي والارتباط مع الوحي، ولكنَّ عندما يتّصل بالوحي، ويضع نفسه أمام تعاليم

١. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٧٧. وقد ورد هذا الحديث بألفاظ أخرى تشير إلى هذا الأمر ذاته أيضاً. م، ن، ص ٧٨

الله سبحانه وتعالى والمرسلين، فإنَّه سوف يصل إلى الحقيقة بنفسه، ولكن بشكل غير مستقل. من قبيل أن يقوم طالب بعد التعلُّم على يد أستاذ الرياضيات بفهم طريقة حلِّ عقلية يكتشف بوساطتها معادلة ذات مجهولين أو ثلاثة مجاهيل. إنَّ هذا الإدراك هو من المدركات المستقلة للعقل؛ إلا أن الإدراك الاستقلالي للعقل لا يعني عدم الحاجة إلى المعلم. إنَّ الكثير من الأمور العقلية التي أدركها المتكلمون من الإمامية، وعجز الفلاسفة الإغريقيين عن إدراكها، تدرج ضمن هذا القسم. عندما نظر اليوم إلى ما ذكره أرسطو في بحث التوحيد^١، يبدو لنا من المستغرب أن يكون هذا الفيلسوف الكبير قد عجز عن الوصول إلى أمور أخذنا اليوم ندركها بيسر في ضوء تعاليم الوحي^٢.

ويبدو أن الجملة الجديرة بالتأمل، والتي ذكرها الشيخ المفيد بشأن حاجة العقل إلى الوحي، والتي نسبها إلى اتفاق وإجماع الإمامية، ناظرة إلى هذا المقام، دون المهام والأدوار الأخرى للعقل؛ إذ قال في ذلك:

«تفتت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بدَّ في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول»^٣.

وقد سبق للشيخ الصدوق أن تقدّم على الشيخ المفيد في إبداء هذا الرأي أيضًا^٤. وإنَّ الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم، يؤكد من جهة على أن الحكمة هبة من الله، ويذكر من جهة أخرى بأنَّ العقلاء وأولي الألباب، هم وحدهم الذين يؤتون الحكمة، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^٥.

١. برنجكار، «حكمت و اندیشه ديني»، صص ٣٨٨-٤١٦.

٢. رباني گلپایگانی، «برهان محرك اول در فلسفه ارسطو»، صص ٤٩-٦٢.

٣. المفيد، أوائل المقالات، صص ٧-٨.

٤. الصدوق، التوحيد، ص ٢٩٠.

٥. البقرة: ٢٦٩.

وقال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في بيان مهام الرسل والأنبياء فيما يتعلّق بالمعرفة والحكمة:

«فبعث فيه مرسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي

نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^١.

وبذلك، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد أودع في عقل الإنسان خزائن معرفيّة، ولا يمكن للعقل أن يدرك هذه المعارف من دون تذكير وإشارة من الأنبياء والرسل؛ وإن كان من بعد التذكير والإشارة سوف يكون باستطاعته أن يكشف هذه المعارف بشكل مستقلّ، وهذا هو الدور التعاملي والاستقلالي للعقل.

والدور الثامن للعقل في المعارف الدينيّة، هو الدور التعاملي وغير الاستقلالي للعقل. وفي هذا الدور يتظاهر كلّ من العقل والوحي مع بعضهما من أجل العمل على كشف حقيقة ما، ويعمل على إظهارها للإنسان؛ بحيث أنّ العقل - سواء قبل إشارة الوحي أو بعدها - لا يستطيع أن يكتشف نتيجة الاستدلال بشكل مستقلّ، ولكنّه يستطيع ذلك بمساعدة من الوحي. من ذلك - على سبيل المثال - لو قام كلّ من العقل والوحي ببيان واحدة من مقدّمات الاستدلال، سوف تكون نتيجة هذا الاستدلال حصيلة للتعامل بين العقل والوحي. ويمكن مثلاً بيان هذا الاستدلال لكشف وإثبات الجزاء الأخروي والجنّة:

١. أنّ الله سبحانه وتعالى قد وعد المحسنين بالثواب والجنّة.

٢. أنّ العقل يحكم بقبح خلف الوعد.

النتيجة: أنّ الجنّة حقّ، وأنّ المحسنين سوف يرون جزاء عملهم فيها.

ونذكر مثلاً آخر على إثبات اختيار الإنسان وحرّيته:

١. أنّ الله سبحانه وتعالى سوف يحاكم ويجازي المذنبين ويعاقبهم يوم القيامة.

٢. أنّ محاكمة ومعاقبة المضطرين قبيح عقلاً، وأنّ الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح.

النتيجة: أنّ المذنبين يتمتّعون بالحرّيّة والاختيار.

١. نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

إنَّ من بين الموارد التي يختلف فيها علم الكلام عن الفلسفة، هو الدور التعاملي للعقل. إنَّ الفلسفة - كما سبق أن ذكر في الأبحاث التمهيدية - علم ذو بعد واحد، ومنهجه عقلي؛ في حين أنَّ علم الكلام، بالإضافة إلى المنهج العقلي، يستفيد من المنهج النقلي أيضًا. ثمَّ إنَّ المنهج العقلي ومهام العقل في الفلسفة والكلام مختلفة. ومن بين الاختلافات التي سبق أن ذكرناها هو العقل العملي. والاختلاف الآخر يكمن في توظيف علم الكلام للدور التعاملي الاستقلالي وغير الاستقلالي للعقل. إنَّ الاستفادة من هذا الدور، يُضاعف من قدرة العقل في اكتشاف المعارف والحقائق الدينيّة؛ لأنَّ العقل يزدهر ويتطوّر - من خلال الاتصال بالوحي والمعلّمين الإلهيين - ويكتشف آفاقًا معرفيّة أوسع.

النتيجة

يمكن أن نستنتج من مجموع الأبحاث السابقة أنَّ العقل يلعب دورًا في جميع الأبعاد والساحات المعرفيّة، ومن بينها المعارف الدينيّة المتنوّعة، وإنَّ كانت هذه الأدوار مختلفة. وحتّى في الأمور التبعديّة التي يذهب تصوّر إلى اعتبارها من الحقول الخاصّة بالوحي، يمكن للعقل أن يلعب فيها أدوارًا استنباطيّة ودفاعيّة وآليّة، بل وحتّى أدوارًا تكميليّة، وأنَّ يكون له فيها تعامل غير استقلالي.

من خلال الاستقراء الذي أجريناه، توصلنا إلى ثمانية أدوار متنوّعة للعقل في المعرفة الدينيّة، وهي عبارة عن: دور الميزان، ودور المفتاح، ودور الاستنباط، ودور الدفاع، ودور الآلة، ودور التكميل، ودور التعامل الاستقلالي، ودور التعامل غير الاستقلالي. وإنَّ هذه الأدوار تقوم - بدورها - على خمسة أدوار عقليّة، وهي العقل النظري، والعقل العملي، والعقل الآلي، والعقل الاستنباطي، والعقل الدفاعي.

المصادر

- نهج البلاغة، قم، انتشارات هجرت، ١٤١٤ هـ.
- ابن سينا، حسين، الإشارات والتنبيهات، ج ١، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ هـ.ش.
- _____، الشفاء (الطبيعيّات)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.
- _____، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق: محمّد تقي دانش پژوه، طهران، جامعة طهران، ط ٢، ١٣٧٩ هـ.ش.
- _____، رساله نفس (رسالة النفس)، ترجمها إلى اللغة الفارسيّة: موسى عميد، همدان، جامعة أبو علي سينا، ط ٢، ١٣٨٣ هـ.ش.
- _____، عيون الحكمة، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، ط ٢، ١٩٨٠ م.
- الآبي، منصور بن حسين، نثر الدر، تحقيق: محمّد علي قرنة، ج ١، مصر، مركز تحقيق التراث، ١٩٨١ م.
- احمدي، وآخرون، سر چشمه حكمت (معين الحكمة)، به كوشش علي نقی خدایاری، طهران، نشر النبأ، ١٣٨٨ هـ.ش.
- الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.
- إيلخاني، محمّد، تاريخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس (تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى وعصر النهضة)، طهران، نشر سمت، ط ٢، ١٣٨٢ هـ.ش.
- بني هاشمي، سيّد محمّد، پرتو خرد (شعاع العقل)، طهران، نشر نبأ، ١٣٨٨ هـ.ش.
- التميمي الآمدي، عبدالواحد بن محمّد، غرر الحكم ودرر الكلم، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٦ هـ.ش.
- الجرجاني، السيّد شريف، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥ هـ؛ ١٩٠٧ م.
- جوادي آملي، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (موقع العقل من هندسة المعرفة الدينية)، قم، نشر إسرائاء، ١٣٨٩ هـ.ش.
- الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ هـ.
- الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي أكبر غفاري، قم، جامعة المدرّسين، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.

- الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح: حسن حسن زاده الآملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط ٤، ١٤١٣ هـ.
- الحلّي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، طهران، دار الأسوة، ١٤١٥ هـ.
- الديلمي، حسن بن محمّد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٢ هـ.
- الرازي، قطب الدين، حاشية الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.
- رباني گليايگاني، علي، «برهان محرك اول در فلسفه ارسطو» (برهان المحرّك الأوّل في فلسفة أرسطو)، مجلّة: كلام، العدد ٤، شتاء عام ١٣٧٢ هـ. ش.
- الشافعي، محمّد بن طلحة، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول.
- الشهرستاني، محمّد بن أحمد، الملل والنحل، قم، انتشارات الشريف الرضي، ط ٣، ١٣٦٤ هـ. ش.
- الشيرازي، صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٩٨١ م.
- _____، شرح أصول الكافي، طهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٦ هـ. ش.
- الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، التوحيد، قم، جامعة المدرّسين، ١٣٩٨ هـ.
- _____، علل الشرائع، قم، مكتبة الداوري، ١٣٨٥ هـ. ش.
- _____، مَنْ لا يحضره الفقيه، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي أكبر الغفاري، قم، جامعة المدرّسين، ط ٢، ١٤١٣ هـ.
- الفارابي، أبونصر، فصول منتزعة، طهران، مكتبة الزهراء، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.
- الفخر الرازي، فخر الدين، المحصل، عمّان، دار الرازي، ١٤١١ هـ.
- كابلتون، فريدريك، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: جلال الدين مجتبوي، طهران، نشر علمي و فرهنگي، ١٣٨٨ هـ. ش.
- كابلتون، فريدريك، فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى ديفد هيوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أمير جلال الدين أعلم، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٢ هـ. ش.
- الكراچكي، محمّدين علي، معدن الجوهر ورياضة الخواطر، طهران، المكتبة المرتضوية، ط ٢، ١٣٩٤ هـ.
- الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.

- المجلسي، محمّدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
- محمّدي ري شهري، محمّد، دانش نامه عقايد اسلامي (موسوعة العقائد الإسلاميّة)، قم، دار الحديث، ١٣٨٥ هـ. ش.
- المطهري، مرتضى، عدل إلهي (العدل الإلهي)، قم، جامعة المدرسين، ١٣٦١ هـ. ش.
- المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، أوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.
- المقصد الفاضل، ابن عبد الله السيوري، اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ط ٢، ١٤٢٢ هـ.
- ملكي ميانجي، محمّدباقر، توحيد الإماميّة، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٤١٥ هـ.
- النراقي، محمّد مهدي، جامع السعادات، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر.

من العقل القدسي إلى العقل الذرائعي^١

حميد پارسانيا^٢

إنَّ من بين أهمِّ خصائص العالم الحديث هو العقلانيَّة، وإنَّ الكثير من حسناتها أو مثالها يتمُّ تحليله على أساسها. إنَّ للعقلانيَّة أبعادًا وطبقات متعدّدة، وإنَّ كلَّ مجتمع يكتسب ثقافته وحضارته الخاصّة في ضوء استفادته من واحد من تلك الأبعاد والطبقات، وإنَّ العقلانيَّة التي اكتسبت فضيلة في العالم الحديث أكثر من جميع الفضائل الأخرى، هي العقلانيَّة الذرائعيَّة. هناك الكثير من المعاني المذكورة للعقل، حيث يكون كلُّ واحد من تلك المعاني ناظرًا إلى بُعد من أبعاد ومراتب أو طبقات العقل. وفيما نعمل على بيان بعضها على نحو الإجمال:

١. العقل الذرائعي^٣: إنَّ الاتجاه الأصلي في العقلانيَّة الذرائعيَّة، عبارة عن بسط الإنسان سيطرته على الطبيعة. قال فرنسيس بيكون من خلال الاتجاه إلى هذا المعنى في كتاب الأورغانون الجديد: «إنَّ العلم مقدرة». ويذهب ماكس فيبر إلى القول بأنَّ سلوكيّات الإنسان الغربي- المتأثّرة بهيمنة العقلانيَّة الذرائعيَّة- تميل نحو الاتجاهات العقلانيَّة الناظرة إلى الأهداف والغايات؛ بمعنى الأفعال الناظرة إلى أهداف وغايات دنيويَّة سهلة المنال. وقد تمَّ اعتبار التكنولوجيا والصناعة والبيروقراطية من آثار ونتائج هيمنة هذا المعنى من العقلانيَّة.

١. المصدر: المقالة بعنوان «از عقل قدسی تا عقل ابزاری» في مجلّة علوم سياسی التي تصدر في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة باللّغة الفارسيّة، العدد ١٩، خريف ١٣٨١ ش، الصفحات ٧ إلى ١٦.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. عضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران.

٢. العقل الميتافيزيقي^١: يعمل على التعريف بأحكام أصل الوجود. إنَّ الأحكام الميتافيزيقيَّة على الرغم من عدم تقيدها بعالم الطبيعة، إلَّا أنَّها تصدق في الغالب على الأشياء الطبيعيَّة أيضًا، من قبيل: الحكم باستحالة اجتماع النقيضين أو أصل العليَّة. كما أنَّ البحث في المسائل الفلسفيَّة والأنطولوجيَّة يقع على عاتق العقل الميتافيزيقي.

٣. العقل النظري^٢: إنَّ العقل النظري يتحدَّث عن وجودات تتحقَّق خارج حقل الإرادة الإنسانيَّة. إنَّ هذا المعنى من العقل أعمَّ من العقل الميتافيزيقي، وإنَّ العقل الميتافيزيقي جزء من العقل النظري. إنَّ معرفة المسائل الفيزيائيَّة والرياضيَّة، تقع على عاتق هذا العقل. إنَّ العقلائيَّة الذرائعيَّة ما دامت ترمي إلى معرفة الحقائق الطبيعيَّة والماديَّة، تقع تحت مظلة العقل النظري.

٤. العقل العملي^٣: إنَّ هذا العقل يقع في قبال العقل النظري، وإنَّ موضوعاته هي غير موضوعات العقل النظري. إنَّ العقل العملي يبحث حول الكينونات التي تتكوَّن على أساس الإرادة الإنسانيَّة؛ من قبيل: المحظورات، والمسائل الأخلاقيَّة، والحقوق الفرديَّة والاجتماعيَّة، والقوانين والأنظمة البشريَّة. لقد شكَّك الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في قيمة واعتبار المعرفة الشموليَّة للعقل النظري، وعلى الرغم من تشكيكه في العقل النظري، سعى جاهدًا إلى الدفاع عن هويَّة العقل العملي. في المعنى الذي تمَّ تقديمه عن العقل العملي، يسعى هذا العقل - مثل العقل النظري - إلى اكتشاف الحقِّ. إنَّ العقل النظري والعقل العملي في هذا المعنى قسمان من الإدراك والوعي العلمي للناس، ويمكن التفاوت والاختلاف بينهما في الموضوعات.

إنَّ العقل العملي يُستعمل أحيانًا في المعنى المقابل للقوَّة الإدراكيَّة للإنسان، وفي هذه الحالة يكون معناه هو القوَّة العمليَّة للإنسان، وعندها يكون المراد من العقل العملي هو الفعل الجميل؛ أي الأمر الموافق لحكم عقل الإنسان. وحيثما ورد استعمال العقل العملي بهذا المعنى، كان العقل النظري في قبالة بمعنى مطلق إدراك العقل البشري. وبهذا المعنى، فإنَّ العقل النظري بالإضافة

1. Metaphysical Reason

2. Speculative Reason

3. Practical Reason

إلى وقوعه في قبال القوّة العمليّة للإنسان، فإنّه يكون كذلك في قبال الإدراك غير العقلي، من قبيل: الإدراكات الحسيّة، الخياليّة والوهميّة أيضًا.

٥. العقل المفهومي^١: إنّ للعقل المفهومي معنى أعمّ من إدراك وعلم العقل النظري والعملي. إنّ الخصوصيّة الأصليّة للعقل المفهومي أنّه يتعرّف بوساطة المفاهيم الذهنيّة على الموضوعات مورد البحث. إنّ الكثير من الأبحاث الإبتيمولوجية تنظر إلى القيمة المعرفيّة الشاملة لهذا العقل. وبطبيعة الحال، فإنّ إيمانويل كانط قد شكّك في قيمة المعرفة العامّة للعقل المفهومي. إنّ العقل المفهومي يتّسع من خلال الاستفادة من الأساليب والمناهج المنطقيّة.

٦. العقل الشهودي^٢: إنّ هذا العقل يصل إلى شهود الحقائق الكليّة والشاملة من دون وساطة المفاهيم الذهنيّة. إنّ العقل الشهودي يقع باعتبار ما في قبال العقل المفهومي، وباعتبار آخر في قبال الشهودات الحسيّة ما دون العقليّة أو الشهودات العرفانيّة ما فوق العقليّة. إنّ الشهودات الحسيّة حصيلة المواجهة المباشرة ومن دون وساطة مع الأشياء الجزئيّة والماديّة، في حين أنّ تلك الشهودات العقليّة هي حصيلة المواجهة المباشرة مع الحقائق الشاملة والكليّة، وأنّ الشهودات ما فوق العقليّة الواردة في بيان العرفاء المسلمين، هي شهود الأسماء والصفات الإلهيّة.

إنّ العقل الشهودي يمثل الأصل والجذر الوجودي للعقل المفهومي. وقد ذهب صدر المتأهّين إلى اعتبار العقل المفهومي هو المرتبة النازلة من العقل الشهودي. وأمّا إيمانويل كانط، فقد أنكر العقل الشهودي بشكل صريح^٣، وبذلك فقد عمد إلى استئصال الجذر الوجودي للعقل المفهومي من الأساس. ومن هنا، فإنّه بدلاً من اعتبار العقل المفهومي معبراً عن عالم الواقع، كان يعتبره حجاباً ومانعاً يحول دون معرفة الحقيقة.

٧. العقل القدسي^٤: إنّ العقل القدسي هو النوع المتعالّي للعقل الشهودي. وإنّ صاحب

1. Conceptual Reason

2. Intuitive Intellect

٣. كانط، نقد خرد ناب، ١٤٨ B.

4. Sacred Intellect

العقل القدسي يحظى بارتباط مباشر وحضوري مع الحقائق العقلية. وقد تحدّثت النصوص الدينية والعرفاء والفلاسفة كثيرًا حول بيان العقل القدسي وطريقة تكوينه. إنَّ الذي يمتلك العقل القدسي يحصل على الحقائق والأمور - التي يحصل عليها الآخرون بالأساليب والطرق المفهومية والبرهانية - بشكل مباشر. إنَّ حصوله على الحقائق يكون من قبيل الرؤى والأحلام الصادقة التي يراها بعض الأشخاص. إنَّ وحي الأنبياء وإلهامات الأولياء الواردة في تعبيرات الحكماء والعرفاء، هي حصيلة العقل القدسي لديهم. وإنَّ الحكمة المشائية تطلق على العقل القدسي مصطلح العقل المُستفاد أيضًا. إنَّ المعلم ووساطة التعليم للعقل القدسي في الكلمات الدينية، هو روح القدس وجبرائيل والملاك الإلهي. إنَّ هذه الوساطة في التعابير الفلسفية، عبارة عن وجود مجرد وغير مادي، ويُسمّى بالعقل الفعّال أيضًا.

إنَّ صاحب العقل القدسي يتعرّف كذلك على أمور تفوق ما يحصل عليه الآخرون بالعلم الحسولي أيضًا. فإذا كان العقل الميتافيزيقي يثبت أصل التجرد وخلود النفس الإنسانية، فإنَّ العقل القدسي بدوره يعمل على بيان خصائص وجزئيات صعود وسعادة الإنسان أيضًا. إنَّ ما يتمّ عرضه على الإنسان من طريق العقل القدسي، إذا كان من الأحكام التي يدركها العقل المفهومي - الأعمّ من العقل النظري أو العقل العملي - فإنه يُسمّى بالحكم الإرشادي؛ وذلك لأنَّ العقل القدسي يعمل على هداية وإرشاد الآخرين إلى ما يمكنهم إدراكه بأنفسهم، وإذا كان أمرًا يفوق إدراك البشر، فإنه يُسمّى بالحكم التأسيسي. إنَّ الحكم التأسيسي يفوق العقل، ولكنه لا يكون ضدَّ العقل.

٨. العقل العام^١: إنَّ قسمًا من العقلانية أو الوعي - وهو القسم الذي يصل إلى مرحلة الفعلية عبر الإدراك الجمعي في المجتمع - يُسمّى بالفهم العام. إنَّ الفهم العام يمكن أن يكون مشتتملاً على المعارف التي يتعلّمها الإنسان من طريق العقل المفهومي أو العقل القدسي، أو أن يكون مجموعة من الإدراكات التي تظهر بفعل الاتجاهات العملية بوساطة توهم وتخيل البشر، وتستقرّ في مسار مقبول في ثقافة المجتمع. إنَّ الفهم العام يشكّل بيئة الحياة المشتركة بين

1. Common Sense

الناس. وإنَّ ما يتمُّ القبول به في العُرف العام، إذا كان متوافقًا ومتطابقًا مع الحقائق التي يدركها العقل المفهومي، فإنَّها تعود إلى الارتكاز العقلاني لدى العرف العام، وفي هذه الحالة فإنَّه يُسمَّى بالعُرف العقلاني، وإنَّ كان من الأمور التي يكون حكم العقل القدسي ساكتًا عنها، ففي مثل هذه الحالة إنَّ قام العقل القدسي ببيانها، لا يكون حكم العقل القدسي في موردها تأسيسيًا أو إرشاديًا، بل يعمل على مجرّد تأييدها وإمضائها، وفي هذه الحالة يقع العرف العام تحت مظلة العقل القدسي، وإلا فإنَّه سوف يبقى ضمن حدود الفهم العام فقط. ويسمَّى الفهم العرفي في بعض الموارد بالعقل العام أيضًا.

٩. العقل الكلّي^١: يُستعمل (الكلّي) في معنيين، وهما أولًا: الكلّي السّعي، وثانيًا: الكلّي المفهومي. أمّا الكلّي السّعي، فهو الكلّي الناظر إلى الإحاطة والشمول الوجودي لحقيقة ما، من قبيل: النفس الإنسانيّة الحاضرة في جميع مراتب البدن، ولا تتقيّد بأيّ واحد من تلك المراتب. إنَّ العقل الكلّي بهذا المعنى حقيقة عينيّة واسعة غير مقيّدة بالقيود الطبيعيّة، من قبيل العقل الأفلاطوني. وأمّا الكلّي المفهومي، فهو المفاهيم الذهنيّة الواسعة ذاتها التي يتمُّ حملها على مصاديق متعدّدة. إنَّ العقل الكلّي بهذا المعنى يرادف العقل المفهومي، وهو القوّة الإنسانيّة ذاتها التي تدرك المعاني الكلّيّة والشاملة، وبوساطة تلك الأحكام تدرك جميع الأمور الجزئيّة وتفهمها.

١٠. العقل الجزئي^٢: إنَّ العقل الجزئيّ أو الفردي يقع في قبال العقل الكلّي المفهومي. وإنَّ مدرّكاته تضاف إلى الأمور الجزئيّة والمحسوسة. إنَّ العقل الجزئيّ يُسمّى بالوهم أيضًا. ويتمُّ استعمال العقل الجزئيّ في العقلانيّة الذرائعيّة على نحو أكبر.

١١. العقل التجريبي^٣: هو جزء من العقل النظري، حيث ينظر إلى الأمور الطبيعيّة ويستفيد من المحسوسات، ويعمل على تشكيل القياسات التجريبيّة. إنَّ القياسات التجريبيّة تقوم على بعض القضايا الكلّيّة غير التجريبيّة التي تؤخذ من المراتب العليا من العقل، من قبيل العقل

1. Universal Intellect

2. Individual Intellect

3. Empirical Reason

المتافيزيقي. إنَّ العقل الذرائعي يعود بجذوره إلى العقل التجريبي أكثر من أيِّ شيءٍ آخر. ذهبت العقلانيَّة الذرائعيَّة - بفعل غلبة النزعة التجريبيَّة والحسِّيَّة - إلى إنكار المبادئ غير الحسِّيَّة للعلم التجريبي، وأحلَّت الأساليب الاستقرائيَّة محلَّ الأساليب القياسِيَّة، ثمَّ وقفت على دور القضايا غير الحسِّيَّة في العلوم التجريبيَّة، وأنكرت القيمة المعرفيَّة لهذه القضايا. إنَّ العقلانيَّة الذرائعيَّة لهذه الطائفة من القضايا بدلاً من أن تنتقي من العقل المتافيزيقي أو القدسي، أخذت تعمل الآن على توظيف بُعد العقل العام.

التنوير الحديث

إنَّ العالم الحديث قد تبلور بعد تنكُّره للعقل القدسي والعقل الشهودي، وينطلق في تنويره من أفق العقل المفهومي؛ في حين أنَّ فلاسفة ما قبل الحداثة، كانوا يقيمون الجزء الأعظم من أبحاثهم على الشهودات العقلانيَّة والعقل القدسي.

إنَّ البحث عن كَيْفِيَّة تبلور المفاهيم العامَّة والكلِّيَّة، كان يُعدُّ من الأبحاث المهمَّة عند أفلاطون وأرسطو. وكان أفلاطون ينسب إدراك هذه المفاهيم إلى شهود المثل التي هي عبارة عن الحقائق العقلانيَّة. وأمَّا أرسطو، فإنَّه على الرغم من اهتمامه الكبير بتجريد الذهن، كان يذهب إلى اعتبار العقل السماوي هو العلة الفاعليَّة في تكوين الصوَر، حيث كان يُعبِّر عنه بالعقل العاشر أو العقل الفعَّال. وقد عمد الفارابي إلى تأليف كتاب في موضوع التأمل والتفكير في هذين الرأين تحت عنوان (الجمع بين رأبي الحكيمين)، وبذلك واصل هذا البحث مساره بين الفلاسفة المسلمين - الحكماء المشائين، وفلاسفة الإشراق، والحكمة المتعاليَّة - على نحو جاد؛ وأمَّا في الفلسفات العقلانيَّة التي تبلورت في العالم المعاصر والحديث، فقد تمَّ تهميش هذه الأبحاث.

إنَّ التنوير قبل العالم الحديث له جذور في العقل القدسي، وأمَّا في العصر الحديث فبيداً التنوير بوساطة العقل المفهومي. كان الفلاسفة المسلمون - من أمثال: ابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي - يثبتون بالبراهين المفهوميَّة أنَّ معرفة حقيقة نفس الإنسان، لا تأتي إلاَّ من طريق

العقل الشهودي فقط، في حين أن رينيه ديكارت أراد العثور على نفسه في أفق العلم المفهومي؛ إنَّ الشهود الديكارتي ليس شيئاً آخر غير البداهة والوضوح المفهومي. إنَّ الشهود - بمعنى المواجهة المباشرة ومن دون وساطة مع الواقع في العالم الحديث - ينحصر بالآفاق ما دون العقلية. وقد ذهب إيمانويل كانط - بالنظر إلى هذه المسألة - إلى إنكار الشهود العقلي صراحة، وبالتالي فقد اعتبر ارتباط المفاهيم العقلية منفصلاً ومنقطعاً عن العالم الخارجي. وبدلاً من أن يعتبر هذه الطائفة من المفاهيم - التي لا تقبل التقليل إلى أفق الحسّ - سراجاً يضيء الخارج، فقد اعتبرها على العكس من ذلك حجاباً على ذلك. ونتيجة لذلك، أدخل التشكيك الدستوري لرينيه ديكارت على شكل التشكيك البنيوي في صلب المعارف والمدرجات البشرية. لقد توقّف العقل المفهومي في تفكير كانط، ونكص على أعقابه عن التنوير في مورد العالم الخارجي، وانحصرت التأمّلات الفلسفية ضمن إطار المفاهيم الذهنية، وبذلك تحوّل الوجود والأنطولوجيا إلى المعرفة والإبستيمولوجيا.

وبالتوازي مع إضعاف النزعة العقلية تأتي النزعة الحسية، التي كانت تنمو وتزدهر بالنظر إلى الأبعاد العملية للحياة. وفي القرن التاسع عشر للميلاد، حمل أنصار النزعة الحسية لواء التنوير في مورد العالم الخارجي. وقد سعوا في البداية إلى تنوير العالم الخارجي بوساطة الأسلوب الاستقرائي. إنَّ القرن التاسع عشر للميلاد هو قرن إبداع المذاهب أو الأيديولوجيات العلمية. وقد بحث أوجست كونت وكارل ماركس حول جميع الأمور التي سبق للعقل القدسي أو العقل الميتافيزيقي والعقل العملي أن بحثوا في موردها. فإذا كان الأنبياء قد تحدّثوا حول المبدأ والمعاد، وإذا كان الميتافيزيقيون قد تحدّثوا عن إثبات العالم المجرد وغير المادي، فقد أخذ هؤلاء يتحدّثون الآن عن المادية الديالكتيكية أو عن مادية جميع أجزاء العالم، وصاروا ينكرون الأبعاد ما فوق الطبيعية للعالم. وأخذوا يعرفون هبوط الإنسان من الأبعاد المتعالية للوجود إلى عالم الطبيعة والدنيا على شكل حكاية سقوطه من أشجار الغابات. كان أوجست كونت يرى أن التفكير الديني والميتافيزيقي ينتمي إلى مرحلة وفترة طفولة وشباب البشرية، ثم أخذ يتشبه بالحواريين من أصحاب السيّد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، فصار يبعث الرسائل إلى القياصرة والأباطرة

يدعوهم إلى المعبد الجديد المتمثل بالعلم والمعرفة التجريبية، وأن يؤمنوا بالكاهن الأعظم المتربّع على عرشه في هذا المعبد، والذي هو شخص أو جست كونت. وأخذ يتوقّع من العقل الجزئي - التجريبي - الذي اكتسب الآن صورة استقرائية - أن يضطلع بمهام العقل القدسي والميتافيزيقي. وكان إيميل دوركايم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد، ما يزال يسعى إلى تأسيس الأخلاق العلميّة بوصفها عنصرًا بديلاً عن الأخلاق الدينيّة.

نواقص العقل الذرائعي

منذ نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، أخذ المجتمع العلمي بالتدرّج يقف على محدوديات ونواقص العقل الذرائعي. فقد كانت هذه المحدوديات محطّ اهتمام الفلاسفة العقلانيين بل وحتىّ الحسيين منذ القَدَم، وكان توماس هوبز وديفيد هيوم والعقلانيون من قبلهما، قد التفتوا إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ العقل الذرائعي لا يمتلك القدرة على الحكم بشأن القِيم. وكان ديفيد هيوم قد طرح هذه المسألة في القرن الثامن عشر للميلاد تحت عنوان فصل العلم عن القِيم، بيد أنّ هذه المسألة أخذت بالتدرّج تنكشف للجميع منذ نهاية القرن التاسع عشر للميلاد.

النقطة الأخرى التي حظيت باهتمام المجتمع العلمي، هي عجز العقل الذرائعي عن الحكم بشأن القضايا الميتافيزيقية. وقد عمد المناطق الوضعية في حلقة فيينا - بدلاً من العمل مثل الوضعيين في القرن التاسع عشر للميلاد على الحكم بشأن القضايا الميتافيزيقية وردّها أو إبطالها - إلى الإخبار عن إهمال هذه القضايا. إنّ العقل الجزئي في القرن التاسع عشر للميلاد من خلال إقباله على الآراء الماديّة، كان يحكم بشأن كلّ الوجود وبدايته ونهايته، كما كان يحكم بشأن القواعد والسلوك القيمي والعملي من الحياة؛ وأمّا في بداية القرن العشرين للميلاد، فقد أخذ يرى أنّ الحكم بشأن هذه الأمور، لا يدخل في حدود صلاحياته. وبالنظر إلى هذه الحقيقة، كان عالم الاجتماع والاقتصادي الإيطالي فيلريدو باريتو، يُسمّي علم القرن التاسع عشر بـ«العلم الأحمق». إنّ الوضعيين في حلقة فيينا على الرغم من الالتفات إلى محدوديات العلم الحسي، كانوا يواصلون السعي من أجل توفير الحماية لحلقة العلم - بشكل منفصل عن سائر المدركات البشريّة

- بوصفه أمرًا أصيلاً يتكفل بمعرفة العالم الخارجي .

من خلال الأبحاث التي تبلورت منذ العقد العاشر من القرن العشرين للميلاد تحت عنوان فلسفة العلم، اتضحت هذه النقطة أيضًا، وهي أن حلقة العلم ليست شيئًا منفصلًا عن سائر حلقات المعرفة البشريّة، وهذه النقطة هي الحقيقة ذاتها التي شغلت اهتمام الفلاسفة العقلانيين منذ القَدَم. فقد كانوا يعلمون أن العلم التجريبي والعلم الحسيّ كان على الدوام بحاجة في لحمته وسداه إلى القضايا التي يأخذها من العقل الفلسفي والعقل الميتافيزيقي، من قبيل: أصل استحالة اجتماع النقيضين، أو أصل العليّة. كما أنّهم كانوا ملتفتين إلى هذه النقطة أيضًا، وهي أنّ توظيف العقل الذرائعي بدوره يتحقّق ضمن إطار القوانين والقواعد التي لا تنبثق عن صلب هذا العلم، وإنّما تنبثق عن العقل العملي أو العقل القدسي.

مرجعية العقل العام

بالنظر إلى محدوديات العقل الذرائعي حيث كان العقل القدسي والعقل الميتافيزيقي، وكذلك العقل العملي، قد فقد منزلته الثقافيّة والاجتماعيّة، فقد أدّى ذلك بالعقل الذرائعي إلى توفير احتياجاته من مصدر معرفي آخر، وهو العقل أو الفهم العام؛ وبذلك فقد تمّ إدراج العلم الذرائعي رسميًا تحت مظلة شيء، يتمّ التعبير عنه بمختلف العناوين، من قبيل: العرف وباراداييم (أو نموذج)^١ المجتمع العلمي، وسنة عالم الحياة.^٢ حيث يتمّ التشكيك في مرجعية واعتبار المراتب العليا للعقل أو إنكارها، فإنّ العوامل والعناصر المحددة للعرف تنخفض إلى مستوى العوامل الاجتماعية والسياسيّة، وفي هذه الحالة تعمل هذه العناصر ذاتها على تعيين القضايا الأساسيّة التي هي بمنزلة اللحمة والسدى للعقل والعلم الذرائعي.

إنّ العقلانيّة الذرائعيّة في حدود رعايتها للمسافة بينها وبين العقل العام، فإنّها كانت في الحقيقة تسعى إلى الحفاظ على آخر مشاعل التنوير في العالم الحديث؛ إذ في هذه الحالة على الرغم من اعتبار عدم علميّة القضايا القيميّة أو الميتافيزيقيّة، كانت قد تخلّت عن مدّعيات القرن التاسع

١ . الباراداييم (Paradigm) مصطلح من قبل توماس كوهين.

٢ . عالم الحياة (Lifeworld): مصطلح من قبل هابرماس.

عشر للميلاد، بيد أنّها في حدود القضايا القابلة للاختبار كانت تدّعي معرفة الحقيقة. وبعد إزالة الفواصل بين العقل الذرائعي وما كان يُعرف بالعلم والمعرفة التجريبية وبين العقل العام، وإدراك الدور الأساسي للقضايا غير التجريبية في بنية العلم التجريبي، اتّضح الدور الذرائعي للعلم التجريبي أكثر من ذي قبل، وأضحت الهوية المعرفية والمفهومية عرضة للتشكيك والإنكار بشكل كامل.

أقول التنوير

إنّ العقل الذرائعي حتّى لو أمكنه - بوصفه حقلاً علمياً - أن يحافظ على قيمته المعرفية الشاملة حقاً، لم يكن بمقدوره أبداً أن يجيب عن الكثير من الأسئلة الجوهرية حول وجود الإنسان؛ وهي أسئلة من قبيل: بداية ونهاية الإنسان والعالم، والحياة والموت، ووجوده وعدمه، والتي تنظر في الجهات والغايات والضرورات والمحظورات والفضائل والردائل. إنّ الإنسان طيلة حياته لا يواجه هذه الأسئلة بطراً وبشكل عابر عندما يتسنّى له الوقت أو تسنح له الفرصة للتفكير فيها، بل هي أسئلة نابعة من صُلب وجوده، وهي تعيش في وجدانه على الدوام، وإنّه على الدوام يواصل حياته بما يتناسب مع الأجوبة التي يصوغها عن هذه الأسئلة. أن الإنسان مضطّر إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، والذي لا يجيب عنها من خلال البحث والتحقيق، إنّما يتهرّب من مواجهتها على نحو مباشر. إنّ موضوع هذه الأسئلة خارج عن زاوية ورؤية العقل الذرائعي، وإنّ جانباً منها يرتبط بالعقل الميتافيزيقي، والجانب الآخر يرتبط بالعقل العملي. إنّ ما كس فيبر بالنظر إلى محدودية العقلانية الذرائعية، وعجزها عن الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة، فإنّه يعتبر العالم الحديث - بسبب افتقاره إلى الميتافيزيقا - فاقداً إلى المعيار والميزان في مورد هذه المسائل، ونتيجة لذلك فإنّه يميز لكلّ شخص أن يتّبع شيطانه.

إنّ العالم الحديث بعد التأمّل في البنية الداخلية للعقل الذرائعي، لم يعد الآن يدرك مجرد المحدوديات الخارجية للعلم الحديث - الذي هو حصيلة هذا النوع من العقلانية - فحسب، بل وأخذ يُشكّك في الاستقلال الداخلي لهذا العقل في قبال الحقول الطبيعية والتجريبية من الحياة، وأنكر قيمته المعرفية في مورد هذه المساحة أيضاً، وبسبب هذا التشكيك وهذا الإنكار، فقد

التنوير الحديث آماله الأخيرة، وتبعاً لذلك حصلت أبحاث ما بعد الحداثة على فرصتها للظهور. إنَّ العقل الذرائعي عندما يفقد دعائمه المعرفية بسبب حذف المراتب العالية من العقل، يقع صدرها وذيلها في أحضان العقل المعرفي، الذي هو من أدنى طبقات الوعي والإدراك البشري؛ بمعنى أنَّ العرف هو الذي يحدّد أسسه وتوجهاته، وأنَّ العقل العام حقيقة تقع لا على أساس الأساليب المنطقية أو الشهودية، بل في أطر معادلات الاقتدار الاجتماعي على يد الأشخاص الذين يمتلكون أدوات التواصل الاجتماعي والوسائل الإعلامية والدعائية.

البحث عن الحقيقة

إنَّ طريق الخلاص من هذه المشكلة لا يكمن في إنكار ونفي العقل الذرائعي. إنَّ معرفة الواقع الراهن والعلم بالنواقص ونقاط الخلل في العقلانية الذرائعية، خطوة لازمة وضرورية، ولكنها في الوقت نفسه غير كافية. يذهب علماء ما بعد الحداثة في الغالب إلى الاكتفاء بتوصيف الواقع القائم، ويقبلون بما يصل إلى مرحلة الفعلية بوصفه حقيقة لا مناص منها. إنَّهم من خلال إيمانهم بمرجعية القوة والاقتدار في قبال الفعل، يغلقون جميع نوافذ الأمل لكشف الحقيقة والحصول عليها.

إنَّ البحث عن الحقيقة في مجالات النظر والعمل، يعني القبول والاعتراف بمعرفة العقل النظري والعملي. وإذا كان هناك من طريق للخروج من أزمة العالم الحديث، فسوف يكون من دون شك من خلال البحث والتنقيب عن الحقيقة في المجالات المذكورة. بعد إحياء هذه السلسلة من الأبحاث، تتبلور ثقافة وحضارة لا تكتفي بحقل العقلانية الذرائعية والعرف، بل وتستفيد من الطبقات الأخرى من العقلانية.

إنَّ العقل الذرائعي والعام عندما ينخرطان تحت مظلة المراتب العليا من العقل، فإنَّهما يحظيان بنصيب من الحقيقة، ويحصلان على هوية عقلية ومعرفية؛ ولكنها عندما يقطعان ارتباطهما بتلك المراتب، لن يكونا شيئاً سوى قوّة عمياء، وإنَّ باطن محتوى الاقتدار الأعمى ليس سوى العدمية.

لقد كان الأنبياء ﷺ يعملون في الخطوة الأولى على تثوير الحياة العقلية لدى البشر،

ويقومون بإرشادهم ودعوتهم إلى ما أودع في فطرتهم وذواتهم. ويؤثر عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في هذا الشأن، قوله: «فبعث فيه مرسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته... ويثيروا لهم دفائن العقول»^١.

لم تتكرّر كلمة في الكثير من مواضع القرآن الكريم مثلما تكرّرت كلمتا العقل والعلم. إنّ هاتين الكلمتين في الاستعمال القرآني، مع حفظ الهوية المعرفية الشمولية، تحتوي على جميع مراتب العلم والعقل، ولا تتقيّد أو تنحصر بالعقل والعلم الذرائعي والتجريبي. إنّ أعلى مرتبة للعقل، هي مرتبة العقل القدسي الذي يستفيد من شعاع الإشراق والإفاضة الإلهية المباشرة من روح القدس، ويعرض الوحي وكلام الله على البشر، والمراتب اللاحقة له عبارة عن العقل المفهومي في بُعديه النظري والعملي، إذ يمارس التأمل في بداية ونهاية الإنسان وتكاليفه ومسؤولياته.

إنّ العقل القدسي والعقل المفهومي حجّتان ورسولان إلهيان يعضدان بعضهما. إنّ العقل المفهومي يهدي الإنسان إلى الحقائق والمعارف العليا، والعقل القدسي في المراتب الأولى يعمل على إثارة العقل المفهومي للناس، وفي نهاية المطاف يفتح عليهم آفاقاً أسمى. إنّ الحدّثة تبدأ بإنكار مرجعية الوحي والعقل القدسي، ويبدو أنّ هذا الإنكار يعود بجذوره إلى الإهمال أو التجاهل السابق من قبل الكنيسة للعقل المفهومي. إنّ تجاهل الكنيسة للعقل المفهومي أعدّ الأرضية للتقابل بين هاتين المرتبتين من العقلانية، وما دامت الكنيسة تحتفظ بقوّتها واقتدارها، فإنّها كانت تحسم نتيجة هذا التقابل لصالح ما كانت تدعوه إيماناً؛ وأمّا في العالم الحديث، فقد رجّحت كفة هذا التقابل لصالح الطرف الآخر المتمثّل بالعقل المفهومي، وإنّ العقل المفهومي من خلال تنكّره للعقل الشهودي والقدسي، يعمد إلى استئصال جذوره الوجودية ويسارع في تجفيفها وإذبالها. إنّ العقلانية الذرائعية والعقلانية العامة الخاليتين من مرجعية العقل والوحي - أي العُرف العلماني - ليسا سوى جثتين هامدتين من مخلّفات عصر الحدّثة، وليس سوى نور العقل يستطيع إعادة الروح والحياة إلى هاتين الجثتين.

مَسَاحَةُ اعْتِبَارِ الْعَقْلِ^١

محمّد حسين زاده^٢

الخلاصة

نسعى في هذه المقالة إلى بحث سعة مساحه العقل في الوصول إلى المعارف الدينية برؤية إبستمولوجية. لا شك في أنّ هذا البحث، إنّما يكون مطروحاً فيما إذا توصلنا في مسألة اعتبار العقل في حقل المعرفة الدينية إلى نتيجة، مفادها أنّ العقل يمتلك في القدرة على إدراك القضايا الدينية في الجملة، ويمكن أن يحكم بشأنها. ويبدو أنّ عمدة بحث المفكرين الشيعة حول اعتبار العقل، يعود إلى هذه المسألة القائلة: ما هو مدى اعتبار العقل في الدين، وفي أيّ أبعاد الدين يمكن الوصول من خلاله إلى المعرفة؟ ولا يمكن العثور بينهم على عالم ومفكر بارز ينكر اعتبار العقل في الوصول إلى المعارف الدينية بالكامل. ومن بين الذين قد يخطر على الذهن أنّهم ينفون العقل والمعارف العقلية في حقل الدين، هم الأخباريون قديماً وفي العصر الحاضر، والمقتفون لآثارهم من أصحاب التفكيك. فهل يشكّك هؤلاء باعتبار العقل وحكمه، وينكرون اعتبار العقل، أو أنّهم ينظرون بذلك إلى جهة أخرى؟ بالرّجوع إلى آرائهم، يتّضح أنّهم لم يكونوا بصدد النفسي المطلق لاعتبار العقل، بل إنّهم يقولون باعتبار العقل في الجملة. غاية ما هنالك، أنّهم قد اختلفوا مع سائر المفكرين الشيعة في اعتبار سعة دائرته فقط. إنّهم يرون أنّ اعتبار العقل ليس

١. المصدر: المقالة بعنوان «كسّرة اعتبار عقل» في مجلّة معارف عقلية التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ١١، خريف ١٣٨٧ ش، الصفحات ٧ إلى ٢٨.

تعريب: حسن على مطر.

٢. أستاذ مساعد في مؤسّسة الإمام الخميني التعليمية للأبحاث والتحقيقات.

مطلقاً، وإنَّها هو محدود بحقل خاصّ. يُضاف إلى ذلك، أنَّه لا يمكن استخراج ملاكات الأحكام وفههما من طريق العقل.

وفي هذه المقالة بعد شرح الآراء الشائعة للحكماء والفقهاء وعلماء الأصول، سوف نتعرّض إلى الآراء البديلة الأخرى، وفي هذا المسار سوف تكون لنا جولة على أبرز شخصيات المدرسة الأخبارية، ونعيد قراءة أفكارهم.

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

«لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، على إقرار قلب ذي الجحود. تعالى الله عما يقول المشبهون به، والجاحدون له علواً كبيراً»^١.

مفهوم العقل

إنَّ العقل - بوصفه واحداً من أهمّ مصادر المعرفة - عبارة عن قوّة تلعب أدواراً متنوّعة، فهو يقوم بالتجزئة والتحليل، ويعمل على التعميم، ويصنع المفاهيم الكلية، بالإضافة إلى الإدراك. كما أنَّه من خلال تركيب عدد من المفاهيم مع بعضها وتأليف قضية، يستطيع أن يحكم حول مفادها نفيًا أو إثباتًا. ويصوغ الاستدلال من خلال ترتيب بعض القضايا وصفها جنبًا إلى جنب.^٢ والذي يهمننا في هذا البحث من بين جميع هذه الأدوار المتنوّعة، هو خصوص الحكم والاستدلال. ومن هنا، فإنَّ العقل هنا يعني القضايا أو المدركات العقلية، الأعمّ من البدييات والنظريات، والأعمّ من القضايا والمدركات السابقة واللاحقة، والتحليلية والتركيبية وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس، فإنَّ المصطلح المذكور يشمل الأحكام أو القضايا البديية، والنتائج التي يتمّ الحصول عليها من خلال الأدلة المشتملة على المبادئ السابقة من قبيل الأوليات، بل وحتى النتائج التي يتمّ الوصول إليها من خلال الأدلة المشتملة على القضايا اللاحقة، من قبيل: الحسيات، والمتواترات، والتجرييات، والحدسيات أيضًا.

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم ٤٩.

٢. لقد بحثنا مختلف أدوار العقل المتنوّعة في كتاب آخر بتفصيل أكبر. انظر: حسين زاده، منابع معرفت، الفصل السادس.

الرأي الشائع

إنَّ رأيَ عمومِ المفكرين - الذين يقولون باعتبار المدركات والأدلة العقلية في الدين - بشأن سعة دائرة اعتبار العقل في حقل المعارف الدينية، هو أنَّ العقل يمكن له في دائرته أن يثبت ويفهم العقائد غير النقلية، من قبيل: وجود الله وصفاته، وكليات الأصول الأخلاقية والحقوقية وغير ذلك من القيم بوساطة الاستدلال عليها. وأمَّا القضايا الاعتقادية القائمة على النقل، من قبيل: النبوة أو إمامة شخص بعينه، ومفهوم الرجعة، وخصائص البرزخ، فلا يمكن إثباتها بهذه الطريقة.

إنَّ هذا الرأي المذكور شائع بين المفكرين الشيعة الأعم من الحكماء والعرفاء والفقهاء وعلماء الأصول والمناطق، وإذا كان هناك من اختلاف في الرأي، فهو إمَّا جزئي للغاية، وإمَّا يعود إلى طريقة البيان. وإنَّ بيان الأسماء وشرح وجمع وتبويب أقوال كل واحد من أصحاب هذه الآراء يدعو إلى التطويل ويؤدي إلى الملل^١. وعلى كل حال، فإنَّه بناء على هذه الرؤية، يكون العقل واحدًا من مصادر الوصول إلى الدين. ومن هنا، لا يمكن اعتبار العقل في قبال الدين أو معارضًا له. إنَّ القول بأنَّ العقل مصدر، يعني القول بكاشفيته. وعليه، كيف يمكن القول بأنَّ الكاشف يقف في قبال ما يكشف عنه؟ وعليه، كما أنَّ النقل والأدلة النقلية تكون كاشفة عن الدين وأبعاده وأجزائه المتنوعة، فإنَّ العقل والأدلة النقلية كذلك أيضًا، وله طريق في مختلف أقسام الدين، ولكن في نطاق خاص بطبيعة الحال. وبين الأدلة النقلية يحدث في بعض الأحيان أن تتعارض الأدلة فيما بينها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأدلة العقلية أيضًا، فقد يحدث أن تتعارض الأدلة العقلية فيما بينها. وفي علم أصول الفقه، تمَّ فتح باب خاص لبحث موارد تعارض الأدلة النقلية. وعليه، من اللازم فتح مثل هذا الباب الخاص لبحث تعارض الأدلة العقلية في كل واحد من العلوم العقلية التي يمتثل فيها حدوث مثل هذا التعارض أيضًا. وعلى كل حال، قد يحدث التعارض في الأدلة العقلية بين نتائج عدد من الأدلة، بأنَّ ينتج عن طائفة

١. إنَّ صاحب كتاب الحدائق الناضرة - الذي يختار نظرية أخرى - قد نسب الرأي أعلاه إلى عموم العلماء. انظر: البحراني،

منها «قدم العالم»، وينتج عن طائفة أخرى منها «حدوث العالم». وحيث أن حلّ هذا التعارض في غاية التعقيد، يبدو أنه لا يمكن حلّ هذه المسألة على أساس العقل واستناداً إليه، ورفع تعارض الأدلة العقلية بذلك. ومن هنا، فإنّ هذه المسألة - كما قال الميرداماد - جدلية الطرفين.^١ بالإضافة إلى التعارضين الأنفين، يمكن تصوّر قسم آخر من التعارض، وهو التعارض بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية. ومن الضروري بحث هذا القسم من التعارض في المعرفة الدينية، مع بيان طريقتي حلّ هذا النوع من التعارض.^٢ وبذلك، فإنّ التعارض الذي يتمّ تصوّره خطأً تعارضاً بين الدين والعقل والعلم^٣، إنّما هو في الحقيقة والواقع تعارض بين الأدلة النقلية والعقلية. إنّ المراد من الأدلة العقلية هي الاستدلالات العقلية الأعمّ من الأدلة العقلية السابقة والعقلية اللاحقة التي يتمّ بيانها في العلوم العقلية والتجريبية. وعلى كلّ حال، فإنّ سبب حدوث هذا التعارض في بعض الموارد، هو أنّ بعض أجزاء الدين يمكن التعرّف عليها من مصادر أو طرق متعدّدة. وعلى الرغم من أنّ مساحة العقل والحواس في الدين محدودة، فحيث أنّ بعض أجزاء الدين يمكن معرفتها بمصادر متنوّعة، فقد يقع التعارض بين تلك المصادر. لا شكّ في أنّ الوحي والإلهام في ضوء أدوارهما الكلامية يُعدّان من المصادر الخاصّة بالنبّي الأكرم ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام؛ كما سوف نتعرّض إلى ذلك لاحقاً. ومن هنا، لا يقعان في عرض سائر المصادر الأخرى. إنّ العقل أو الأدلة العقلية تقع في عرض النقل أو الأدلة النقلية، بيد أنّ كلا هذين المصدرين لا يقعان في عرض الوحي والإلهام. إنّ الدليل النقلية - مثل الدليل العقلي - كاشف عن محتوى الوحي والإلهام. إنّ كتاب الله القرآن الكريم وحي الله وكلامه المباشر الذي نزل على النبي الأكرم ﷺ معصوم عن الخطأ، سواء بلحاظ الألفاظ أو بلحاظ المعاني والمضامين. إنّ القرآن الكريم من حيث الدلالة إمّا نصّ وأما ظاهره. وإنّ الروايات التي تحكي عن كلام أو فعل النبي الأكرم والإمام، أدلة نقلية لها مراتب ودرجات معرفية متنوّعة.

١. الميرداماد، القبسات، ص ٢٣٩.

٢. حسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، القسم الثاني، الفصل الثاني.

وإنَّ نفس ذلك المصدر المعرفي الخاص الذي يحصل النبي الأكرم ﷺ والإمام عليّ عليه السلام على الحقائق بوساطته، معصوم من الخطأ. ومن هنا، فإنَّ المصادر التي يمكن في ضوئها الحصول على المعرفة الدينية بشأن الدين وأجزائه المتنوّعة، محدودة، وتشمل الموارد الآتية:

١. العقل أو الأدلة العقلية.

٢. النقل أو الأدلة النقلية.

٣. الحواس.

٤. الشهود.

في ضوء الرأي الشائع، يكون للحواس دائرة خاصّة في الدين، ولا تشمل جميع القيم والأحكام والمعارف الدينية^١. وأمّا العقل أو الأدلة العقلية، فإنّها تلعب أهمّ الأدوار في حقل العقائد الأصولية في الدين. وبطبيعة الحال، فإنَّ الأدلة النقلية والروايات الحاكية عن الوحي والإلهام، يمكن لها أن تساعد العقل، وتعمل على تعميق معرفته في ذلك الحقل. وعلاوة على ذلك، يمكن للعقل أن يدرك كليات الأخلاق والحقوق وغيرها من القيم، ويتعرّف على وجوبها وحسنها وقبحها ومناسبتها أو عدم مناسبتها. وبذلك فإنّه في هذا الحقل يدرك مسألة حسن العدل وقبح الظلم على نحو الاستقلال، بل يمكن له أن يعتبر هذه الأمور من الأصول البديهية للعقل في حقل القيم.

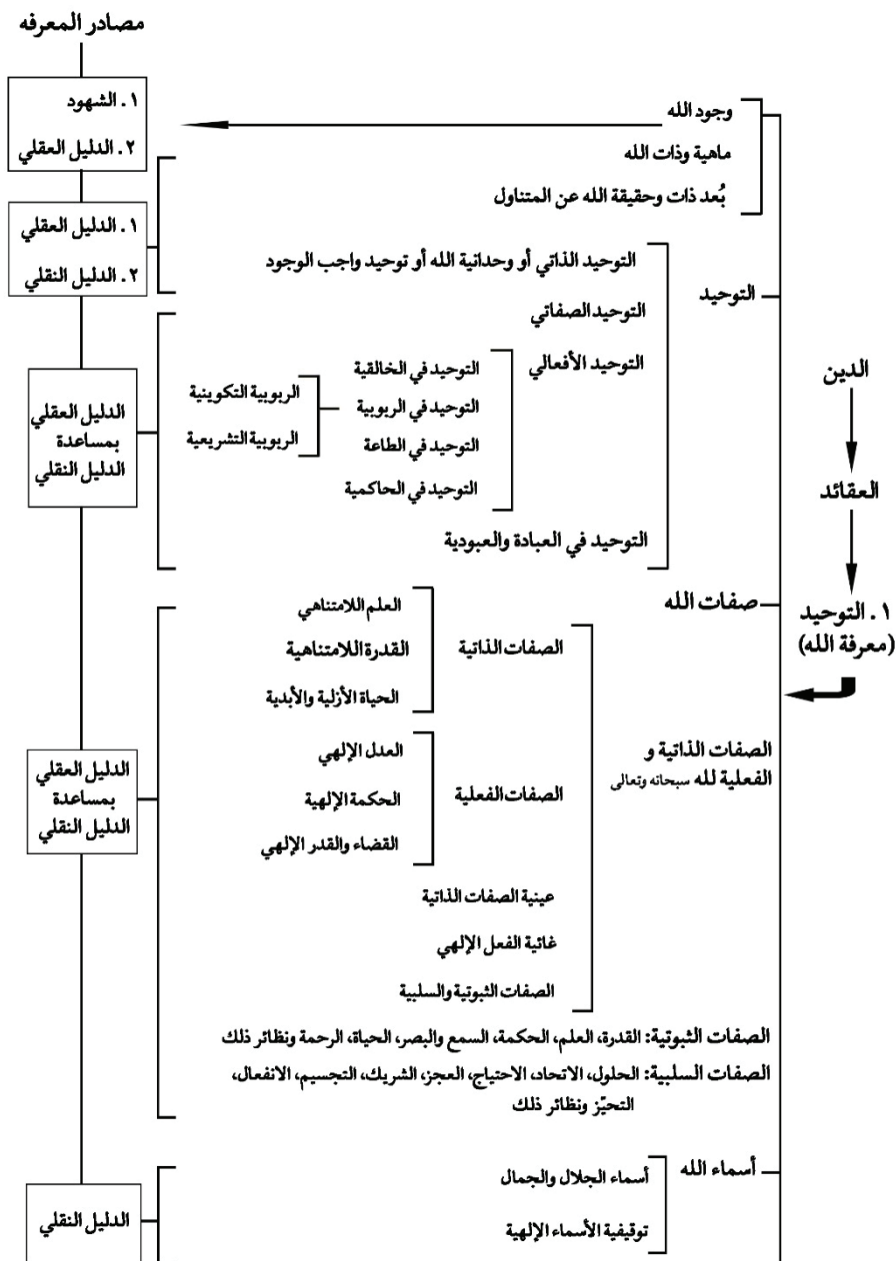
إنَّ مساحة العقل في حقل الأحكام العملية للدين محدودة جدًّا، وهو في تلك الموارد يعمل - بمساعدة من الحواس أو من دونها - على إدراك رجحان أو لزوم أمر ما أو ضرورته أو عدم ضرورته؛ على الرغم من وجود الأدلة النقلية حتّى في هذه الموارد أيضًا، وهي تؤيّد ما يتوصّل إليه العقل. وعلى هذا الأساس، فإنَّ العقل في حقل معرفة القيم والأحكام الأخلاقية والحقوقية والفقهية في الأمور غير التوقيفية يستطيع أن يتوصّل إليها من خلال كشف ملاكات الأحكام، ويحكم بضرورتها أو عدم ضرورتها، ورجحان أو لزوم بعض الأفعال. وبعبارة أدقّ: أن يتعرّف

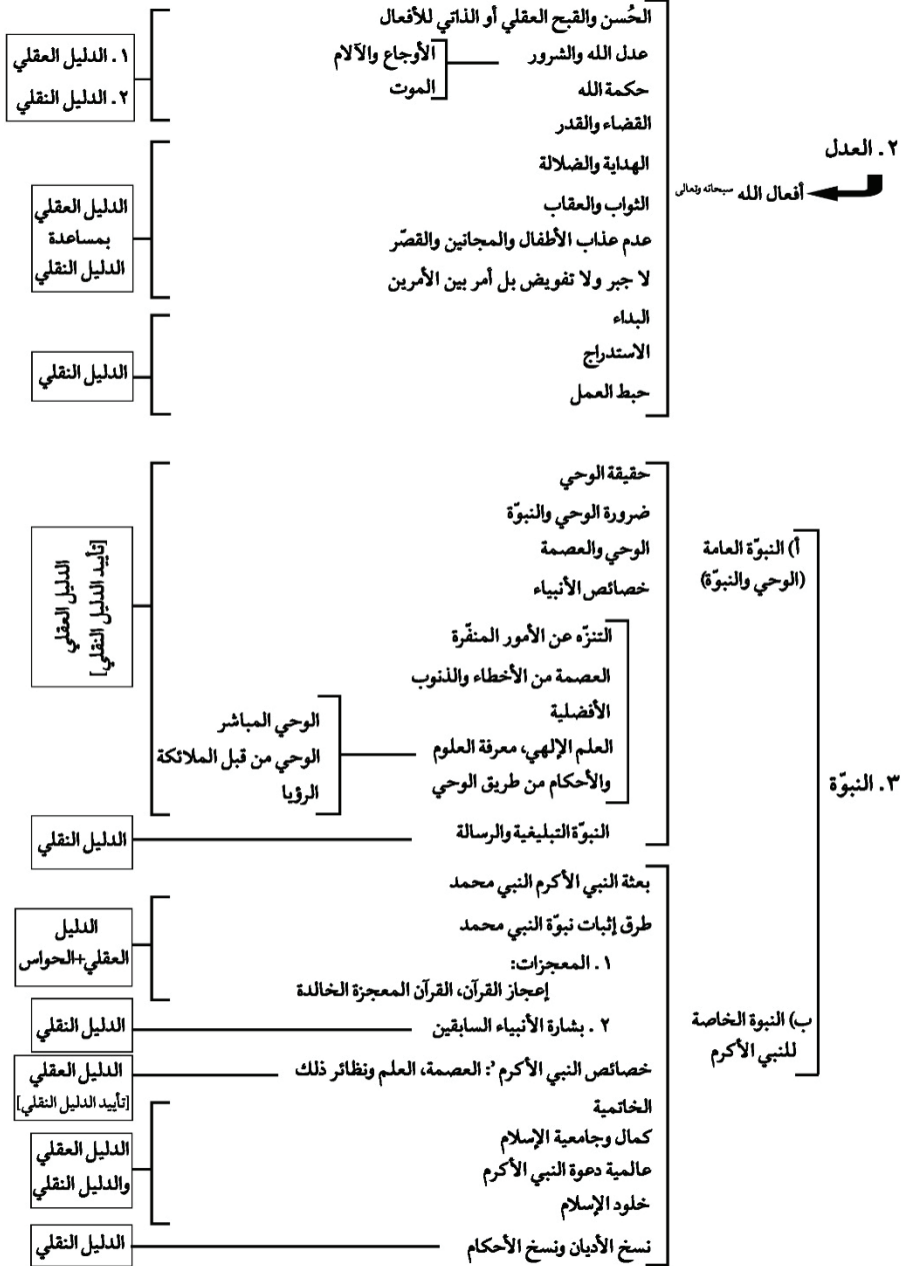
١. لبيان المطلب، انظر: حسينزاده، مباني معرفت ديني، الفصل الثاني والفصل السادس.

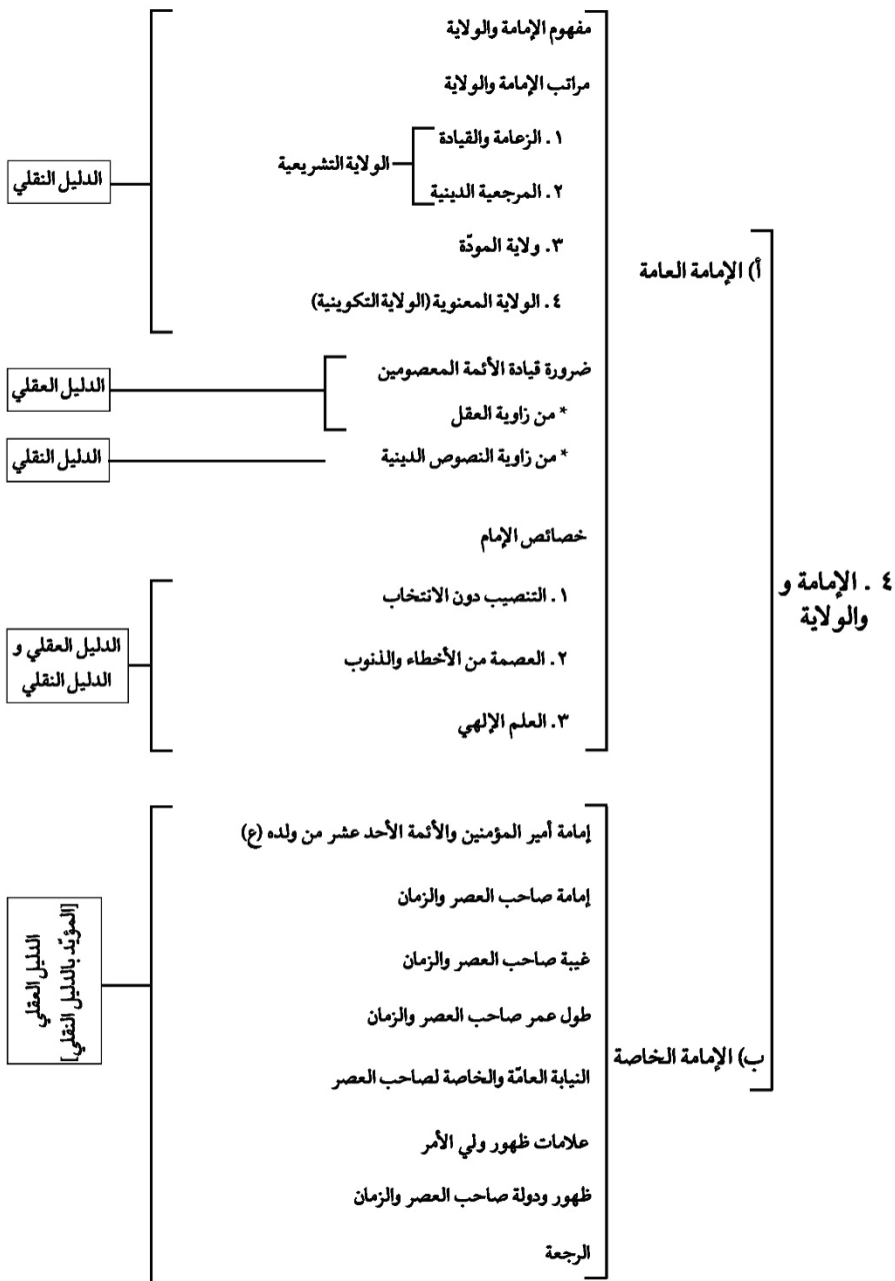
على ضرورتها أو رجحانها. وفيما يتعلّق بالأمر التوقيفيّة التي لا يمكن التعرّف عليها إلا من طريق الشارع، لا يمكن للعقل أن يتعرّف على ملاكاتها وعلل أحكامها على نحو الاستقلال. وإنّ كلّ ما يمكن للعقل أن يعرفه في هذا الحقل، لا يعدو أن يكون حكم الأحكام لا غير. ومن هنا، يجب الإحجام عن توظيف العقل في معرفة الأحكام التوقيفيّة وإدراك منطاتها وغير ذلك من الأقسام التوقيفيّة من الدين.

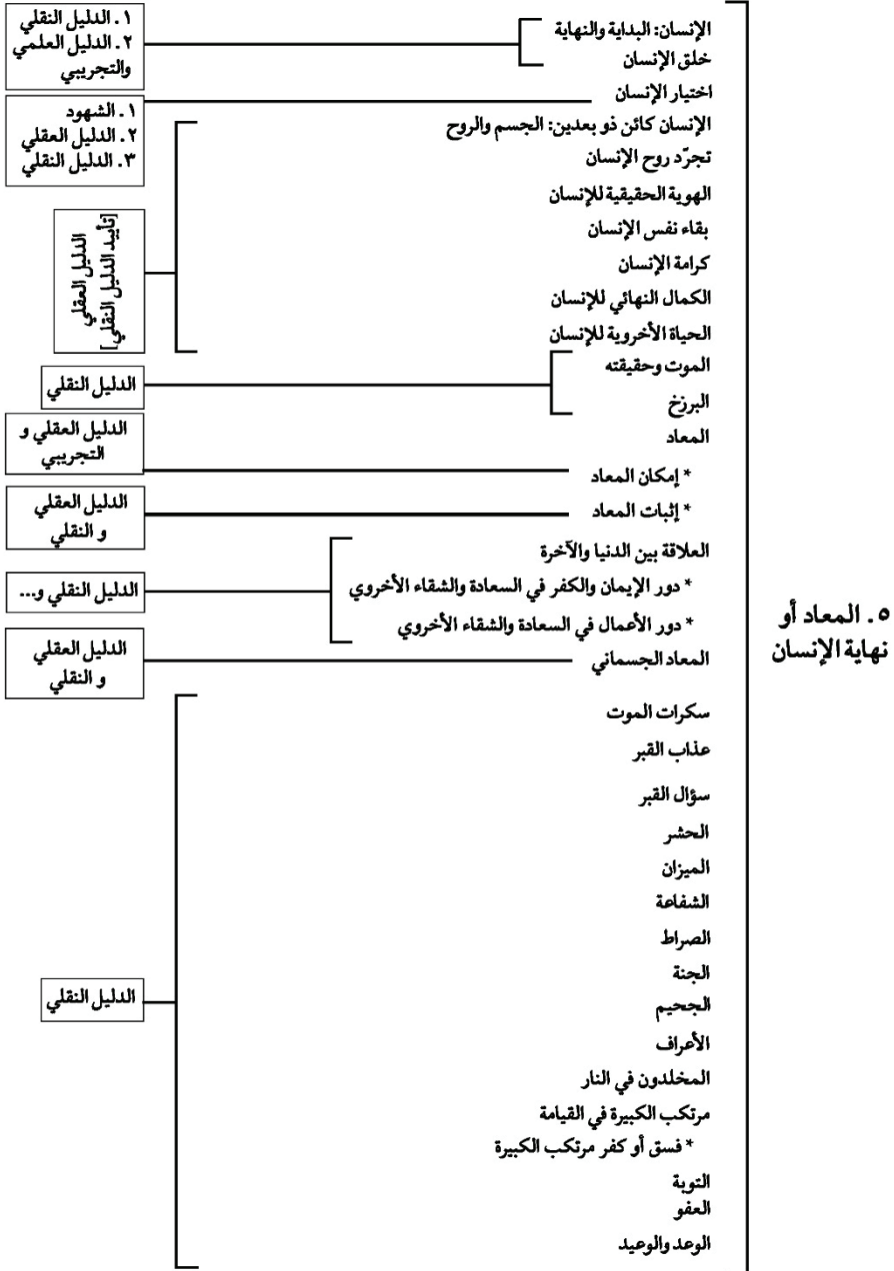
المصدر الرابع هو الشهود، ولهذا المصدر جدوائية محدودة جدًّا في الدين، وهو - بشكل عام ومتعارف - المصدر المعرفي الوحيد لقضيّة «إنّ الله موجود»، وهذه القضيّة بدورها قابلة للإثبات والاستدلال من طريق العقل أيضًا. وعلى الرغم من الدور المحدود لهذا المصدر باللحاظ الكمي والعددي، ولا يمكن في المعتقدات والمعارف الدينيّة إلا مشاهدة محتوى هذه القضيّة بشكل متعارف، إلا أنّ هذه القضيّة تمثّل أساس الدين؛ وبذلك تكون باللحاظ الكيفي ذات تأثير عميق في المعرفة الدينيّة.

بالنظر إلى ما تقدّم، يمكن ترسيم دور مصادر المعرفة الدينيّة ومساحة كلّ واحد من هذه المصادر في مختلف أجزاء الدين. وبطبيعة الحال، فإنّ المنشود في هذا الترسيم، هو مجرد مساحة ودائرة أو دور هذه المصادر، وليس الأبحاث الأخرى المرتبطة بها. ومن خلال تقديم هذا النموذج البياني، سوف يتمّ - في الحقيقة - تحديد مساحة كلّ واحد من هذه المصادر. وبذلك سوف نعمل فيما يلي - من خلال نظرة عابرة على أهمّ المسائل التي يمكن بيانها ضمن الأجزاء المختلفة للدين - على تحديد المصادر التي يمكن توظيفها في معرفة وإثبات كلّ واحدة من تلك المسائل:









لقد اشتمل النموذج البياني أعلاه على أهمّ الأصول والفروع الاعتقاديّة، وأهمّ الأبحاث الكلاميّة، بالإضافة إلى مصادرها أو طرق معرفتها.^١ وعلى الرغم من عدم الحاجة إلى المعرفة التفصيليّة بكلّ واحد من الأصول المذكورة، ويمكن الاكتفاء بالاعتقاد الإجماليّ بها، يجب الالتفات - في الحصول على المعرفة والاعتقاد الإجماليّ - إلى نوع الدليل الذي يمكن توظيفه، وعدم التمسك بأيّ مصدر كان. فحيث يكون الموضوع موضع جريان الدليل النقلي، ويجب البحث في ذلك الحقل بالأسلوب النقلي، لا ينبغي الاستناد هناك إلى الدليل العقلي، وذلك في الموارد ما وراء العقليّة، من قبيل: خصائص يوم القيامة، والبرزخ، والقبر، والموت، والجنّة، والنار، وتعيين وتنصيب الأئمّة المعصومين عليهم السلام واجتباء الأنبياء عليهم السلام ونظائر ذلك.

الآراء البديلة

في قبال الرأي الذي تحدّثنا عنه حتّى الآن ورسمنا نموذجاً بيانياً لخارطته، هناك رأيان آخران قد تمّ بيانها أيضاً، وهما:

١. العقل بوصفه ميزاناً للدين

إنّ من بين الآراء التي يتمّ طرحها في قبال رأي عموم المفكرين من المسلمين، هو أنّ العقل ميزان الدين؛ بمعنى أنّ الأمور التي يؤيّدتها العقل، ويمكنه أن يقيم الدليل على صحّتها، تمثل أجزاء الدين، وأمّا الأمور الأخرى التي تنسب إلى الدين، فإنّها إنّ قام العقل برفضها ولم يصادق على تحقّقها، فإنّها لن تكون من الدين. وحتّى الأمور التي تعتبر فوق العقل، لها مثل هذا الحكم أيضاً. وعليه، فإنّ الأمور التي تكون معتبرة في الدين، وتُعدّ من أجزائه، هي تلك التي يصادق العقل على صحّتها فقط.

إنّ بحث جذور هذه الرؤية في حدّ ذاته يحتاج إلى دراسة مستقلّة وموسّعة. وتنسب هذه

١. الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١-٢؛ شبر، حق اليقين؛ الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية؛ الطوسي، تجريد الاعتقاد في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ المصباح البيزدي، خدائشناسي، جهان شناسي و انسان شناسي؛ المطهري، مجموعه آثار، ج ٢-٤.

الرؤية في بعض الأحيان إلى علماء من أمثال: ابن زكريا الرازي، ولكن هناك شك قوي في صحّة هذه النسبة. وعلى كلّ حال، ليس هناك من شك في أنّ الرأي مطروح حاليًا بين المسلمين، بل إنّ نظير هذا الرأي المذكور أعلاه أو مصداقه الواضح، كان شائعًا في حقل أحكام الدين في العقدين الرابع والخامس على نطاق واسع؛ وهو الرأي الذي كان يؤكّد على نوع من العلمانيّة المفرطة، والذي كان يسعى إلى عقلنة جميع الأحكام الإلهيّة على أساس نظريّات وفرضيّات غير ثابتة ومختلف عليها في العلوم التجريبيّة، من ذلك بيان علّة تطهير النجاسة بماء الكر - على سبيل المثال - أو علّة تشريع الغسل، وما إلى ذلك من طريق العلوم التجريبيّة ومعطياتها. إنّ هذه الرؤية تنبثق عن اتّجاه شاع في الغرب باسم «النزعة العلميّة»^١. وإنّ هذه العلمانيّة كانت مطروحة عندهم بشكل وآخر أيضًا، ولا تزال سارية إلى عصرنا هذا. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه النزعة العلميّة تظهر في الغرب على صورة قبيحة، ويتمّ - في العادة - اتّخاذ مواقف حانقة في إطار ردّة الفعل تجاه هذه النزعة.

وعلى كلّ حال، فإنّ هذا الرأي والقراءات المتنوّعة المنبثقة عنها، قد نشأت من نوع خاصّ من الرؤية العقلانيّة المفرطة في علم المعرفة، وسوف تكون لنا عودة إلى هذه النزعة.

٢. العقل بوصفه أداة للدين

إنّ بعض العلماء المسلمين الذين قالوا باعتبار العقل، قد عمدوا إلى تحديد اعتبار العقل والمعارف العقليّة وأدلّتها، بإثبات حجّيّة قول المعصوم عليه السلام وفعله. إنّ دور العقل في الدين من وجهة نظرهم، إنّما يقتصر على حدود إثبات وجود الله، ونبوّة ورسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وإمامة الأئمّة المعصومين الاثني عشر عليهم السلام، وعصمة وحجّيّة قول وفعل النبيّ صلى الله عليه وآله وخلفائه المعصومين عليهم السلام. وعندما ينتهي العقل من هذه المهمّة، لا يعود له دور آخر. إنّ العقل بمنزلة الآلة والوسيلة التي نتّخذها للقيام بعمل أو إنجاز مهمّة ما؛ فهو بمثابة المفتاح الذي تفتح به باب الخزانة، وما إنّ يتمّ لك فتح الباب حتّى تكون مهمّة المفتاح قد انتهت، ويجب إخراجها ووضعها في الجيب أو

١. النزعة العلميّة (Scientism): طريقة العلماء ومذاهبهم المميّزة، والقول بأنّ طرائق العلوم الطبيعيّة يجب أن تصطنع في جميع حقول المعرفة.

الدُّرَج، ويتمُّ بعد ذلك تركيز الاهتمام على محتويات الخزنة. فما إن يتمَّ إثبات اعتبار الكتاب - الذي هو عبارة عن وحي الله - والسنة الحاكية عن قول المعصوم وفعله وتقريره، بوساطة العقل، حتَّى يكون الدور الآلي للعقل قد شارف على الانتهاء، ويبقى بعد ذلك - مثل أيِّ آلة أو وسيلة أخرى - عديم الدور والفائدة. وهنا يمكن لنا - من خلال التمسك بالكتاب والسنة والقرآن والروايات الماثورة عن المعصومين عليهم السلام - أن نصل إلى المعارف الدينية. إنَّ العقل ليس له أيُّ دور في الكشف عن هذا المحتوى. ومن هنا، فإنَّ حدود دائرة اعتبار العقل تقف عند هذا الحدِّ، ولا تذهب إلى أبعد من ذلك.

ومن بين المفكرين الشيعة، ذهب المعتدلون من أتباع المدرسة التفكيكية إلى اختيار هذا الرأي بشأن العقل، ولا بدَّ من التذكير بأنَّ أنصار المذهب التفكيكي يختلفون في آرائهم إلى حدِّ كبير، ومن بينهم من يذهب في هذا الرأي إلى غاية التطرّف، بيد أنَّ المعتدلين منهم قد قبلوا بنظريّة العقل بوصفه آلة ووسيلة. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذا الدور هو غير الدور الآلي الآخر الذي يمكن تصوّره بشأن العقل أيضًا، وهو فهم الكتاب والسنة. إنَّ أداة عمليّة فهم النصّ هي القوّة الإدراكية للعقل، ولهذه القوّة بدورها دور الآلة والوسيلة البحتة في فهم الكتاب والسنة، ويجب أن يتمَّ فيها اجتناب التدخل الاستقلالي في عمليّة الفهم.

وعلى كلّ حال، فإنَّ المدرسة التفكيكية تمثّل رؤية معاصرة، وتمارس التنظير في هذا الحقل ولا تحظى بجذور تاريخية ضاربة في القدم. ويمكن العثور على جذورها التاريخية بين الأخباريين. فإذا كان مؤسس المدرسة الأخبارية هو المحدث محمد أمين الأسترآبادي، عندها سوف تعود الجذور التاريخية لهذا الرأي إلى القرن الحادي عشر للهجرة. لقد أثار المحدث الأسترآبادي في بعض معاصريه، وقد استمرَّ هذا التأثير بعده إلى عدّة عقود. وإنَّ السيّد نعمة الله الجزائري من بين الذين كانوا يدينون له بالولاء. وقد اقتبس الكثير من آرائه من المنهج الفكري للأسترآبادي، كما أنَّه والأسترآبادي قد كان لهما تأثير ملحوظ على بعض المعتدلين من العلماء الأخباريين من أمثال الشيخ يوسف البحراني. وحتَّى الفيض الكاشاني الذي كان معاصرًا للشيخ الأسترآبادي وكان له معه بعض اللقاءات، قد تأثر به في علم الأصول أيضًا. وقد صرّح الفيض الكاشاني

بذلك وأقرّ بهذا التأثير. وبطبيعة الحال، فإنّ الفيض الكاشاني قد قام بتعديل آرائه، وعمد إلى إصلاح تلك الآراء حتّى في علم الأصول أيضًا. إنّ التماهي الأهمّ بين الفيض الكاشاني والأخباريين يكمن في نفيه لعلم الأصول وتأسيس علم قائم على العقل لمعرفة أحكام الدين.^١ وعلى كلّ حال، فإنّ الشخصيات البارزة في المدرسة الأخباريّة، من أمثال: الشيخ محمد أمين الأسترآبادي، والسيدّ نعمّة الله الجزائري، والشيخ يوسف البحراني، بالإضافة إلى حقل الأحكام ومعرفة ملاكاتها، قد أنكروا دور العقل حتّى في الحقول الأخرى أيضًا. وقد نسبوا هذا المسلك والمنهج إلى المشهور، وقالوا بأنّ المشهور عند حدوث التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلّي، يقدّمون الدليل العقلي ويستندون إليه، ويقومون بتأويل الدليل النقلّي في ضوء ذلك الدليل العقلي، أو يطرّحونه بالكامل ويعرضون عنه؛ وهو أسلوب شائع عندهم في الكلام والعقائد وفي الفقه أيضًا. ولكنهم أنفسهم رفضوا هذا المنهج. إنّ الجميع يبيّن آراء كلّ واحد منهم - فضلًا عن جميعهم - في غاية الصعوبة. إنّ بعض عباراتهم تشكّك في اعتبار العقل بشكل واضح؛ من قبيل الاستدلال الذي يقيمه السيدّ نعمّة الله الجزائري في نقد العقل.^٢ ويمكن العثور على عبارات أخرى تذهب صراحة إلى القول بأنّ اعتبار العقل أمرًا مفروغًا منه. وحتّى السيدّ نعمّة الله الجزائري - الذي تقدّم ذكر إشكاله على اعتبار العقل - قال في إشكال له: إذن أين حدود العقل؟^٣ إنّ بيان هذا السؤال والجواب في كلماته، يعكس بوضوح أنّه ليس في مقام نفي اعتبار العقل وإنكار الحكم العقلي، وإنّما كلّ كلامه متّجه إلى حالة وقوع التعارض بين العقل والدين. وعلى كلّ حال، فإنّ كلام البحراني يدلّ بوضوح ويؤكد بشكل صريح على اعتبار العقل. وإنّ الذي هو بصدد نفيه وإنكاره، إنّما هو تدخّل العقل في دائرة الأحكام ومعرفة ملاكاتها، واعتبار مطلق العقل في باب التعارض بين أحكام العقل والنقل، بل إنّّه يصرّح بأنّ العقل حجّة شرعية باطنيّة. ويمكن بيان رأيه - الذي يقدّمه بعد نقل مطب لكلام السيدّ نعمّة

١. الفيض الكاشاني، الحقّ المبين، ص ١٢؛ الفيض الكاشاني، الأصول الأصليّة، ص ١٤٦.

٢. البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، صص ١٢٧-١٢٨.

٣. م.ن.

الله الجزائري، والاستناد إلى كلام فخر الرازي ويصحح مفاد كلا الكلامين - باختصار وبشكل دقيق على النحو الآتي:

١. إنَّ العقل الفطري السليم، لا شكَّ في اعتباره وكونه موافقاً للشرع، بل هو حجة باطنية. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذا الاعتبار يبقى على حاله إلى حين استثناء الدوافع الخاطئة، من قبيل: حبَّ الجاه، والعصبية، والأوهام الفاسدة، واستحوادها على هذه الفطرة. وبالنظر إلى القرائن الموجودة في كلامه، وكذلك استناده إلى أقوال الآخرين، يتضح أنَّ مراده من العقل هو المدركات العقلية - الأعمَّ من البديهية والنظرية - وهو يرى أنَّ هذه المدركات معتبرة، وأنَّ الكتاب والسنة قد أشادا بالعقل بهذا المعنى وبهذه المدركات.

٢. إنَّ الدين وأحكامه قابلة للتقسيم إلى قسمين، وهما: ١. الأحكام التوقيفية. ٢. الأحكام غير التوقيفية. وإنَّ مراده من الأحكام التوقيفية، هي تلك الأحكام الدينية التي لا يمكن فهمها وإدراكها إلاَّ من طريق الأدلة النقلية، ومن طريق أقوال النبي الأكرم ﷺ والإمام عليه السلام.

٣. إنَّ العقل غير معتبر في حقل الفقه؛ وذلك لأنَّه بالإضافة إلى قابلية وقوعه في الخطأ، أو إمكان أن يمتزج بالكثير من الدوافع الخاطئة، يمكن رفض التمسك بالعقل في الفقه من طرق أخرى، وهي أنَّ الأحكام الفقهية - الأعمَّ من العبادات والمعاملات - توقيفية، وتقوم على بيان الشارع. هناك الكثير من الروايات المتواترة التي تدلُّ على أنَّه لا يمكن الاستناد في هذا الحقل إلاَّ إلى الدليل النقل الحاكي عن قول المعصوم عليه السلام، وفي حالة عدم الحصول على كلام المعصوم عليه السلام، يجب العمل بالاحتياط؛ إذ لا جدوى من العقل في هذا الحقل، ويبقى عاجزاً عن إدراك أحكام الدين. ولو كان بمقدور العقل أن يصل إلى هذه الأحكام على نحو الاستقلال، فسوف يبطل إرسال الأنبياء عليهم السلام، ويكون إنزال الكتب الساهوية عبثاً.

٤. وفي الختام، يتعرَّض إلى بيان الموارد أو الحقول التي يكون العقل فيها مجدياً. وقد عمد إلى تحديد تلك الموارد وأثناء البحث يُبيِّن الصور المتنوعة للتعارض بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية، مع ذكر طريقة حلِّه. وبطبيعة الحال، فإنَّ المسألة الأخيرة تتناسب مع بحث تعارض المعارف الدينية وغير الدينية، ومن المناسب ملاحظة هذا الحلِّ هناك أيضاً. وخلاصة رأيه هي

أنّه لا يمكن التعرّف بوساطة العقل على الأحكام التوقيفيّة للدين وملاكاتهما، وأمّا في مورد الأمور غير التوقيفيّة، فيكون حكم العقل - الأعمّ من البديهي والنظري - معتبر؛ وذلك - بطبيعة الحال - ما لم يتعارض مع الدليل النقلي. وأمّا إذا وقع مثل هذا التعارض، فيمكن في هذه الحالة تصوّر وجوه متنوّعة، ويكون الدليل العقلي المؤيد هنا بالدليل النقلي متقدّمًا. وفي الحقيقة، فإنّ كلامه يعني أنّه في موارد تعارض الأدلّة النقلية مع الأدلّة العقلية (أو الأدلّة العقلية مع الأدلّة النقلية والأدلّة العقلية)، يجب تقديم الأدلّة النقلية^١.

وقد ذكر المحدّث الجزائري هذا الرأي بشكل صريح. وأنّه بعد فصل القضايا البديهية عن القضايا النظرية، قال إنّ الحاكم في البديهيّات هو العقل، وفي مورد القضايا النظرية يقول إنّ الدليل النقلي إذا كان موافقًا لها، يكون متقدّمًا على الدليل النقلي المعارض لها، وإذا تعارض الدليل العقلي والنقلي، يكون الدليل النقلي هو المقدم^٢.

والحاصل أنّ أنصار الرأيين البديلين بدورهم يؤكّدون - في بحث مساحة العقل - على اعتبار العقل في الجملة أيضًا. إنّ اعتبار العقل غير قابل للشكّ والتردد من وجهة نظر الأخباريين والأنصار المعتدلين للمدرسة التفكيكية، بل تمّ اعتبار هذا المصدر بوصفه حجّة باطنية. وعليه، فإنّ دور العقل الوحيد من وجهة نظرهم هو أنّ يضع يد الإنسان في يد المعصوم عليه السلام، وبعد ذلك فإنّ كلام المعصوم عليه السلام وفعله، هو الذي يجب أن يكون المثال والنموذج الذي يجب أن يُحتذى ويجب اتّباعه. ومن هنا، فإنّهم يرون أنّ المعتبر في الفقه والأحكام العملية - من بين المصادر الأربعة - هو الكتاب والسنة فقط. وعلاوة على ذلك، فإنّهم يؤكّدون على وجوب اجتناب تشخيص أحكامها وملاكاتهما من طريق العقل، وكذلك يرون بعض القيود التي يجب وضعها على استخدام العقل في حقل العقائد أيضًا.

وبالإضافة إلى الأخباريين وأصحاب المدرسة التفكيكية، يذهب الكثير من العلماء

١. م.ن؛ الأنصاري، فرائد الأصول، مبحث القطع، التنبيه الثاني، ج ١، صص ٥١-٦٣.

٢. الجزائري، شرح التهذيب، ص ٤٧ (نقلًا عن: الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٤، والبحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٧).

والمفكرين إلى التأكيد على هذه النقطة، وهي وجوب اجتناب مجادلات المتكلمين. فلا يمكن العثور على شخص واحد آمن بسبب طرقهم الجدلية. وبعبارة أخرى: إن الذين ينفقون أعمارهم في هذا الطريق لا يصلون إلى شيء مفيد، وإن أدلتهم لا تفيد العلم واليقين. وبذلك، فإن الذين يقضون عمرهم في هذا الطريق، لا يصلون إلى اليقين، ناهيك عن الشخص الذي يسعى إلى مجرد ترسيخ مبانيهم الاعتقادية، وتحكيم معتقداته على المدى الزمني القصير من طريق الأدلة العقلية، أو يروم إقامتها على أساسها. وهذه هي النقطة التي أشار إليها الفيض الكاشاني^١، وأبو حامد الغزالي^٢، وصدر المتأهين الشيرازي^٣، والشيخ مرتضى الأنصاري^٤، والكثير من العلماء البارزين في العلوم الإسلامية العقلية والنقلية. وفي الوقت نفسه، فإن صدر المتأهين والفيض الكاشاني وأضرابها من العلماء، بدلاً من المجادلات الكلامية، يؤكّدون على الإقبال نحو العقل المهدي أو التعاضد بين العقل والشرع، ويقترحون مثل هذه الطريقة في الاستناد إلى المعتقدات الدينية وجعلها هي المبنى^٥.

يبدو أن واحداً من أهم الأسباب التي دعت إلى التأكيد على تجنب تعلّم الكلام ومنع المتكلمين من الجدل الكلامي هو أن الكثير من المتكلمين لا يتحلّون بالعمق والتبحر الكافي في المسائل العقلية. ومن هنا، فقد تسبّبوا بالكثير من المشكلات في هذا المجال. وأمّا الذين يراعون منطق الاستدلال ويتقنون الأسلوب الصحيح للتحقيق في العلوم السابقة واللاحقة، ويمكنهم أن يكبحوا جماح الانفعالات العاطفية بشكل متعارف، فإنهم يستطيعون - من طريق البراهين التي يتم فيها إحراز المعايير المنطقية والمعرفية بشكل دقيق - أن يصلوا إلى الحقيقة.

١. الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج ١، صص ٢٦٩-٢٧٠؛ الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٣-٤.

٢. الغزالي، إحياء العلوم، نقلًا عن: الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء، صص ٢٦٩-٢٩٥.

٣. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٢، صص ٣٨٧-٣٨٩.

٤. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، صص ١٧٥-١٧٦.

٥. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٢، صص ٣٨٧-٣٨٩؛ الفيض الكاشاني، الحق المبين، ص ٧؛ الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، صص ٢-٤.

إنَّه لكلام صحيح ومحقق أن يقال إنَّ المجادلات الكلامية - نظير الأساليب التي كانت متداولة في عصر أبي حامد الغزالي - تمنع الإنسان من الوصول إلى الحقيقة والحصول على العلم، بل وتبعده عنها كذلك. إنَّ هذا النوع من المجادلات غير المبرهنة، تدفع بالإنسان نحو منحدرات خطيرة وتضعه على شفير هاوية سحيقة. إنَّ الإنسان كما يستطيع العمل على توظيف قوَّته الخيالية وبناء الصور الوهمية، يستطيع كذلك أن يعمل على توظيف الكثير من المغالطات، ويعمل بذلك على إرباك ذهنه وأذهان الآخرين أيضًا. إنَّ هذا النوع من التشويش والإرباك أو الدور، يعدُّ واحدًا من فنون ذهن الإنسان وقدرته على التخيل. إنَّ الإنسان بمقدوره من خلال التركيب بين الصور والمفاهيم أن يصنع مفاهيم ليس لها من وجود على أرض الواقع، من قبيل: جبل من ذهب، أو بحر من زئبق وما إلى ذلك، وكذلك يمكنه من خلال التركيب بين القضايا والمقدمات أن يصوغ أدلة مقنعة أو استدلالات شبه برهانية، ويشغل بها عددًا كبيرًا من الناس. وهنا تأتي ضرورة الاستناد إلى البرهان بدلًا من التعويل على هذا النوع من الاستدلالات الواهية، والسقوط في مثل هذه الهاوية. إنَّ العقل يأخذ بأيدينا بوساطة البرهان ويرشدنا إلى المعرفة اليقينية. وفي هذا السياق، من المهم أن نعمل على اختبار الأدلة المعروضة، وأن نبادر إلى تقييمها على أساس المعايير المنطقية والمعرفية مرةً ومرتين وثلاث مرّات. فلو كان الاستدلال بلحاظ المحتوى والمقدمات يقينيًا، وأمكن إرجاعه إلى عدد من الأصول البديهية، وكان من حيث الشكل بديهيًا أو يمكن إرجاعه إلى البديهي، فسوف تكون نتيجته صادقة لا محالة. بيد أن المشكلة في البين، هي أن بعض العلماء لا يراعون هذا النوع من الأساليب المعرفية. من ذلك - على سبيل المثال - ليس لدينا على طول التاريخ مفكّر قام باختبار استدلالاته على أساس المعيار المعرفي والأساليب المنطقية، وعمل على مراعاة مبدأ إرجاع النظري إلى البديهي. فإذا ما استثنينا هندسة إقليدس، هل هناك علم قام برعاية هذه القواعد؟ أفليست الفلسفة الإسلامية مشحونة بالقضايا اللاحقة أو - بتعبير أدق - المشوبة بهذا النوع من القضايا؟ ألم يتم اتّخاذ الفرضيات العلمية - التجريبية بوصفها أساسًا لبعض المباني الفلسفية؟ لماذا لم يتم التمايز في الفلسفة الإسلامية بين الاستدلالات السابقة واللاحقة؟ ولماذا لم يتم إرجاع الاستدلالات

- المقدّمة بأسلوب شبه هندسي - إلى البديهيّات؟ يبدو من الضروري بدلاً من الاتجاه الكلامي والتعلّق بجدل المتكلّمين، مواصلة أسلوب البرهان في فروع واتجاهات الفلسفة وسائر العلوم العقلية، والتأمّل في البراهين المقامة مرّتين وثلاث مرّات؛ والعمل على تقييد مقدّماتها وأشكالها، وفصل المقدّمات اللاحقة عن المقدّمات السابقة، والعمل بعد ذلك - من خلال النظر في القواعد الصوريّة للاستدلال والأصول المنطقيّة والمعرفيّة للمحتوى - على تقييم تلك الأدلّة. يجب أن يتمّ العمل على تعميم ثقافة إرجاع النظري إلى البديهي في معرفة الله والوجود وسائر العلوم المشابهة الأخرى، وتقديم أبحاث من هذا النوع. وبذلك، وفي ظلّ الظروف والشرائط الاعتياديّة - حيث يتمّ التغلب على الميول والعواطف والأهواء، والسيطرة على الغرائز والدوافع الفاسدة، من قبيل: العصبية وحبّ الجاه والحسد وما إلى ذلك - يمكن للإنسان بوساطة عقله والأدلّة العقلية بهذه الخصوصيّة - أي بالطريقة البرهانيّة، ومن دون الحاجة إلى بذل الجهود المستمرّة وإنفاق جميع العمر - من إيقاظ عقله الهاجع والمدفون داخل وجوده في مدّة قصيرة. وبذلك، فإنّه على الرغم من الازدهار الكبير الذي حقّقه العلوم العقلية منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا، قلّمنا نجد بعض العلماء في مرحلة ما - باستثناء هندسة إقليدس - قد التفت إلى هذه النقطة. وهكذا هو الأمر في العالم الغربي، فإنّه بشكل عام يجري على هذه الوتيرة أيضًا، فهم لا يختلفون عنّا كثيرًا من هذه الناحية.

والحاصل، هو أنّ هذه المقالة على الرغم من دفاعها عن الرأي الشائع، إلّا أنّها تؤكد في الوقت نفسه على ضرورة اجتناب الوقوع في المغالطات الكلامية وما إلى ذلك، وأن نسعى بدلاً من ذلك إلى البحث عن الحقيقة، وأن نستند إلى الأدلّة التي يتمّ إرجاعها إلى البديهيّات واليقينيّات. إنّ على الباحث أن يكون كلّ همّه منحصراً بالتفسيرات الجدلية لإثبات تعاليم الدين التي يختارها، بل وحتى لإثبات المفاهيم التي تعجبه، وإنّها عليه أن يكون بصدد إثبات الحقيقة فقط. فإنّ اشتمل دين على خرافات، من قبيل: تجسّد الله، وموت ابن الله من أجل افتداء الناس وإسعادهم ومحو الخطيئة الأولى، ومصارعة النبيّ يعقوب مع الله، والتثليث، عليه أن يدعّن بأنّ هذا الدين - رغم سماويّته - قد تعرّض للتحريف. وهنا يمكن الوصول إلى الحقيقة بعد رعاية

الأصل المعرفي القائم على إرجاع النظريّات إلى البديهيّات، مع التحرّر من النزعات والرغبات وكبح جماح الشهوات أو السيطرة عليها.

دور العوامل الخارجيّة في المعرفة

بالإضافة إلى تقييم الأدلّة والمستندات في كلّ نظريّة، يجب الالتفات كذلك إلى دور التوجّهات وتأثير الميول والأعمال على المعرفة أيضًا. إنّ كلّ من يمارس عمليّة الاستدلال ويعمل على تقديم الأدلّة الكلاميّة والفلسفيّة، أن يُحذر من التآثر بالاتجاهات والدوافع والحوافز الداخليّة أو العوامل الخارجيّة، بل وعليه أن يحجم عنها بشكل كامل. ومن هنا، فإنّ المنهج الصحيح في اختيار النظريّة، يقوم على نوع من التقوى الأخلاقيّة. ومن هذه الزاوية، فإنّ الأخلاق تتقدّم على كلّ شيء، بما في ذلك المعرفة. ومن دون التقوى يتمّ نسيان المسار الصحيح، وتستحوذ على الشخص الدوافع والعناصر غير العلميّة، وإنّ هذا الحكم لا يقتصر على العلوم العقليّة والمعارف التي تعمل على توظيف الأدلّة العقليّة السابقة واللاحقة، بل تشمل حتّى الأدلّة النقلية والعلوم التي يقوم أسلوب التحقيق فيها على النقل أيضًا. إنّ التوجّهات والعقد والتخلّفات أو التعلّقات، والنظريّات المقبولة ونظائر ذلك، قد تترك تأثيرها في تحليل وتفسير الأحداث التاريخيّة، بل ومن المحتمل أن يفهم الباحث سننًا بشكل معكوس ومخالف للحقيقة والواقع، أو أن لا يرى السند على الرغم من وجوده ماثلاً أمام عينيه. كان هناك شخص في الماضي القريب قد تعرّض إلى بحث وتحليل مسألة تاريخيّة. ولكنّه حيث كان متعلّقًا ببعض التيارات الكلاميّة ومتأثرًا بنظريّاتهم؛ فقد استدلّ برواية من كتاب الكافي على نفي علم الإمام عليه السلام، وقال بأنّ الإمام نفسه قد صرّح بأنّه لا يعلم الغيب؛ فكيف تسمحون لأنفسكم بادّعاء العلم الإلهي للأئمّة عليهم السلام؟ ومن اللافت أن تعلموا أنّ الرواية كانت تثبت عكس مدّعاها. فإنّ الرواية تشتمل على قرينة داخلية تثبت علم الإمام بشكل صريح، وتؤكّد أنّ الروايات الواردة في مقام نفي العلم عن الإمام عليه السلام، إنّما هي صادرة بداعي التقيّة؛ إذ كان هناك بعض الأشخاص الذين لا يستطيع الإمام أن يبيّن الحقيقة بحريّة تامّة بحضورهم. ومن بينها صدور هذه الرواية. إنّ هذا الباحث

قد تمسك بصدر الرواية الصادر بداعي التقيّة، والذي يؤيد مذهبه بحسب الظاهر، وتجاهل تنمّة الرواية.^١ أجل، إنّ الدوافع والآراء المختارة، والمنحازة، وحبّ وبغض الشخص لشيء، يعمي بصره، ويصمّ سمعه، ويجعل عقله مغلوباً ومسيطرًا عليه من قبل ميوله ورغباته. إنّ هذا النوع من الأمور يحول دون الإنسان والوصول إلى الحقيقة والواقع. ومن هنا، يجب الاهتمام في المعرفة بالعوامل الخارجيّة المؤثّرة عليها، ودراسة دورها وتأثيرها، وحجم أو كفيّة هذا التأثير.

أدلة اختيار الرؤية السائدة

يرد هنا سؤال آخر يقول: ما هو الدليل الذي نتمسك به على اختيار الرؤية السائدة من بين الآراء المتنوّعة في هذه المسألة؟ وما هي الشواهد التي تثبت وتؤكد صحّة هذه النظريّة؟ يبدو أنّ طريقة حلّ هذه المسألة يكمن في أنّ نلقي نظرة على القضايا أو المعارف الدينيّة، وبحث كلّ واحدة منها، وبأيّ طريقة يمكن تقييمها. من الواضح أنّه لا يمكن تقييم جميع العلوم البشريّة على أساس منهج وأسلوب واحد، بل بسبب تنوّع قضاياها، سوف تكون أساليب التقييم والبحث فيها متنوّعة أيضًا. فإنّ طائفة منها حيث تكون القضايا فيها من نوع القضايا السابقة يتمّ بحثها وتقييمها بوساطة العقل والدليل العقلي، وطائفة منها بالدليل الحسيّ، وطائفة ثالثة بوساطة الشهود والعلم الحضورى، وطائفة رابعة بوساطة الدليل النقلي، وهكذا. وبالنظر إلى ما تقدّم في الفصل الثاني، بسبب وحدة المصادر أو طرق المعارف الدينيّة وغير الدينيّة، فإنّ الطرق والأساليب التي يتمّ توظيفها في تقييم المعارف الدينيّة والتحقيق فيها، تتحدّ مع الطرق والأساليب التي يتمّ توظيفها في المعارف الأخرى. إنّ لكلّ طائفة من القضايا أسلوبها الخاصّ. ومن خلال استعمال الأسلوب الخاصّ بما يتناسب مع البحث والتحقيق في كلّ نوع من أنواع القضايا، يمكن الوصول إلى النتيجة الصحيحة والحصول على المعرفة الصائبة. بيد أنّ هذا الكلام لا يستلزم أن يتمّ تحديد معرفة طائفة من القضايا على مصدر واحد فقط، بل يمكن التعرّف على بعض القضايا أو المعارف الدينيّة من عدّة طرق. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ

١. الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ٢٥٧.

قضية «إنَّ الله موجود» يمكن التعرّف عليها من طريق العلم الحضوري، كما يمكن التعرّف عليها من طريق العقل والدليل العقلي أيضًا. أو أصل المعاد، إذ يمكن إثباته بوساطة الدليل العقلي، ويمكن إثباته بوساطة الدليل النقلي أيضًا؛ وبعض القضايا لا يمكن التعرّف عليها إلا من طريق مصدر واحد فقط. ومن خلال الرجوع إلى الرسم البياني السابق، يمكن تشخيص هذه الطائفة من القضايا بوضوح.

النتيجة

إنَّ الذي نحن بصدد بيانه الآن، هو أنَّ البحث في الدين ومعرفة الأجزاء المتنوعة من الدين، لا يتمُّ بأسلوب واحد. فهناك طائفة من القضايا الدينية يتمُّ التعرّف عليها بوساطة الأسلوب العقلي، وبعضها بوساطة الأسلوب التجريبي والحسي، وبعضها بوساطة الأسلوب النقلي، وبعضها الآخر بوساطة الأسلوب العقلي والنقلي. يضاف إلى ذلك، أنَّه يمكن التعرّف على بعض أبعاد الدين بوساطة المصدر والمنهج التلفيقي أيضًا. من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ خصائص البرزخ ويوم القيامة وكلِّ واحد من الأنبياء وخلفائهم والأحكام التوقيفية، لا يمكن التعرّف عليها بالأسلوب العقلي، وإنَّ معرفة هذه الأمور بالنسبة إلى الناس العاديين، تكون ممكنة من طريق المصدر التلفيقي وبمثل هذا الأسلوب. فبعد إثبات عصمة النبي والإمام وحصول هذه الوجودات المقدّسة على مصادر خاصة، من قبيل: الوحي والإلهام، والقول نتيجة لذلك باعتبار أقوالهم وأفعالهم، فإنَّه من خلال سماع كلامهم أو مشاهدة سلوكهم في عصر حضورهم، والأدلة النقلية الحاكية عن أقوالهم وأفعالهم؛ يمكن الاستناد إلى كلامهم وإلى أفعالهم، والحصول بذلك على الكثير من المعارف الدينية. إنَّ التعرّف على أجزاء من الدين، إنَّها تكون ممكنة بهذه الطريقة وهذا الأسلوب فقط.

وبالإضافة إلى هذا الدليل، يمكن الوصول - من خلال الرجوع إلى النصوص الإسلامية - إلى الكثير من الأدلة الدينية على الرؤية الشائعة. وفي هذه النصوص تمُّ الاستناد إلى العقل في حقله الخاص، كما تمُّ الاستناد إلى سائر المصادر الأخرى في المعرفة الدينية أيضًا. وهناك رواية

في نهج البلاغة تقدّم بيانها في مستهلّ هذا الفصل، تمثّل واحدة من الأمثلة الواضحة على هذه الطائفة من الأدلّة. وإنّ تقسيمها وتبويبها ودراستها التفصيليّة تحتاج إلى مجال آخر. وبطبيعة الحال، لا ينبغي أن يذهب بنا تصوّر إلى عدم إمكان التمسك في هذا البحث بالأدلّة الدينيّة الداخليّة؛ وذلك لأنّ هذا النوع من الأدلّة يبيّن موقف الإسلام في هذه المسألة بشكل واضح، ويعمل على توضيح رأي هذا المذهب بما لا غبار عليه.

المصادر

- الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، ج ١، قم، نشر المصطفوي.
- البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، ج ١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- حسين زاده، محمد، درآمدي به معرفت شناسي و مباني معرفت ديني (مدخل إلى الأستمولوجيا وأسس المعرفة الدينية، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمته الله عليه، طبعة جديدة منقحة، ١٣٨٥ هـ.ش.
- _____، منابع معرفت (مصادر المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمته الله عليه، ١٣٨٦ هـ.ش.
- شبر، السيد عبد الله، حقّ اليقين، طهران، نشر أعلمي.
- الطوسي، نصير الدين، «تجريد الاعتقاد» في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، شرح: الحسن بن يوسف الحلي، قم، نشر المصطفوي.
- الغزالي، محمد، إحياء العلوم، نقلًا عن: المحجّة البيضاء، إعداد وتدوين: الملا محسن الفيض الكاشاني، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ط ٢.
- الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية، تبريز، ١٣٩٦ هـ.
- الفيض الكاشاني، الملا محسن، الأصول الأصلية، طهران، سازمان چاپ دانشگاه، ١٣٤٩ هـ.ش.
- _____، الحقّ المين، طهران، سازمان چاپ دانشگاه، ١٣٤٩ هـ.ش.
- _____، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، قم، دفتر انتشارات إسلامي، ط ٢.
- _____، علم اليقين في أصول الدين، ج ١-٢، قم، نشر بيدار، ١٣٥٨ هـ.ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، بيروت، دار صعب، و...، ط ٤، ١٤٠١ هـ.
- المصباح البيزدي، محمد تقي، خدائشناسي، جهان شناسي و انسان شناسي (معرفة الله ومعرفة الكون ومعرفة الإنسان)، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمته الله عليه، ١٣٨٦ هـ.ش.
- المطهري، مرتضى، مجموعة آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٢، قم، انتشارات صدر، ط ٩، ١٣٧٩ هـ.ش.
- _____، مجموعة آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٤، قم، انتشارات صدر، ط ٦، ١٣٨٠ هـ.ش.
- الميرداماد، محمد باقر، القبسات، طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٦٧ هـ.ش.

الحدائة والعقلانية^١

علي ربّاني گلبايگاني^٢

إنّ العقلانية^٣ واحدة من أبرز أصول الحدائة ومن بين أهمّ مؤشراتها. إلى الحدّ الذي قد يتمّ الاكتفاء أحياناً بالعقلانية في تعريف فكر وعصر الحدائة. ولكنّ ما هي العقلانية المقصودة في الحدائة؟ فهل العقلانية الحدائوية ترتبط بالفلسفة والإبستمولوجيا أم هي ناظرة إلى الأخلاق وعلم الجمال، أم هي ناظرة إلى علم الاجتماع والسياسة، أم تشمل الاقتصاد والثقافة، أم إنّ جميع الحقول المعرفية والأخلاقية والسلوكية للإنسان في مختلف أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية، تندرج ضمن العقلانية الحديثة أيضاً؟

لقد كانت الأسئلة أعلاه تخصّ دائرة العقلانية الحديثة، بيد أنّ السؤال الأهمّ هو: ما هي خصائص العقلانية الحديثة؟ ما هي النسبة بين العقلانية المنشودة للحدائويين وعقلانية فلاسفة ما قبل عصر الحدائة؟ وهل العقلانية الحديثة تنسجم مع العقلانية المقبولة في الأديان السماوية والتوحيدية، ولا سيّما منها الدين الإسلامي؟ إذا كان الجواب بالنفي، فما هو منشأ الاختلاف بين هذين الأمرين؟ وما هي التدايعات المترتبة على ذلك؟ إنّ الجواب عن السؤال الأخير يمكن أن يعمل على إيضاح النسبة بين الدين والحدائة إلى حدّ كبير، وهي المسألة التي تُعدّ من هواجس المتديّنين العقلانيين، والمصلحين المتديّنين في العصر الحاضر.

١. المصدر: المقالة بعنوان «مدرنيته و عقلانيت» في مجلّة كلام اسلامي التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ٤٨، شتاء ١٣٨٢ ش، الصفحات ٣٩ إلى ٥٨.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ علم الكلام والفلسفة في الحوزة العلمية بقم المقدّسة.

المفردات والأنواع

إنَّ مفردة العقلانيَّة تعمل على بيان الخصوصيَّة العقلانيَّة لواقعيَّة ما. وبعبارة أخرى: كيف تطلق العقلانيَّة على الوجود والواقعيَّة العقلانيَّة.^٢ وقد تمَّ عدُّ الذكاء والمعقولية والمنطقيَّة والاشتغال على البُعد العقلائي أمورًا مرادفة للعقلانيَّة.

إنَّ المصطلح الآخر المرادف للعقلانيَّة هو المذهب العقلي (Rationalism) الذي له استعمال وصفي، ويعني النحو العقلائي أو العقلائي. كما أنَّ كلمة ريشنل (Rational) العقلانيَّة، والعقلية، والمعقول، والعاقِل، وصاحب العقل والاستدلال تأتي بمعنى واحد أيضًا.^٣

إنَّ مفردة العقل في اللغة العربيَّة مأخوذة من العقال؛ وهو حبل تُربط به قائمة البعير لمنعه من الحركة، وبذلك يتمُّ الحفاظ عليه من الضياع أو التردّي في الأودية والمهاوي. كما يُسمّى الزبي الذي يضعه العرب على رؤوسهم عقلاً أيضًا. وبالنظر إلى أخذ الحفظ والردع من الخطر في مادّة وجذر العقل، قيل في تعريف العقل:

العقل قوّة تمنع صاحبها من الانحراف عن الطريق المستقيم.^٤

وقد ذكر الراغب الإصفهاني الاستعمالين الآتين للعقل، وهما:

١. القوّة التي يمكن الحصول بوساطتها على المعرفة.

٢. المعرفة الحاصلة بفعل توظيف قوّة العقل.

ثمَّ قال بعد ذلك بأنَّ الآيات التي تشجب الكفار بسبب عدم امتلاكهم للعقل ناظرة إلى المعنى الثاني، والآيات التي ترفع التكليف عن الناس بسبب عدم امتلاكهم للعقل ناظرة إلى العقل بالمعنى الثاني.

ثمَّ إنَّه بالنظر إلى هذين المعنيين أو الاستعمالين للعقل، عمد إلى تفسير الحديثين المعروفين، وجاء في الحديث الأوّل: «ما خلق الله خلقًا أكرم عليه من العقل»، وجاء في الحديث الثاني:

1. Rationality

2. The quality of being rational (معجم أوكسفورد الإنجليزي).

٣. باطني، فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی؛ آشوري، فرهنگ علوم انسانی انگلیسی - فارسی.

٤. الجرجاني، التعريفات، ص ٦٥؛ الشرتوني، أقرب الموارد، ج ١٢، ص ٨١٢.

«ماكسب أحد شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى». والحديث الأوّل ناظر إلى المعنى الأوّل للعقل، والحديث الثاني مرتبط بالمعنى الثاني للعقل.^١

العقل النظري والعقل العملي

إنّ لمفردة العقل ومشتقاتها (العقلاني، والمعقول، والعاقل) استعمالات متنوّعة في المحاورات العامّة والخاصّة، وتارة تستعمل في حقل الإدراكات، ويقال: إنّ إدراك العقل يقع في قبال الإدراك الحسيّ أو الإدراك الشهودي، وفي هذه الحالة يكون المراد من العقل قوّة الإدراك والمعرفة. وتارة يقال: إنّ الإنسان معقول، ويراد بذلك أنّ كلام وفعل الإنسان يقوم على أساس المعايير العقلانيّة. وبدلاً من أن تكون أقوال وأفعال الإنسان واقعة تحت تأثير المشاعر والأحاسيس، تكون تابعة للموازن العقلية والمنطقية، وتارة يطلق لفظ العاقل على الذي يعمل على تقييم الشرائط والموقعيات، ويقوم بالتخطيط والعمل بما يتناسب مع الإمكانيات والشرائط والأهداف، وإن كان في ذلك لا يراعي الأصول والموازن والمعايير الأخلاقية والشرعية.

لقد تمّ تقسيم العقل في مصطلح الفلاسفة إلى قسمين، وهما العقل النظري، والعقل العملي. والعقل النظري هو الذي يختصّ بحقل المعارف التي ترتبط مباشرة بعمل الإنسان، من قبيل: أنّ الله عالم، والروح مجردة، والأرض كروية، والشمس تقع في مركز المجموعة الشمسية، وما إلى ذلك من القضايا الأخرى. والعقل العملي يختصّ بحقل المعارف المرتبطة بعمل الإنسان مباشرة، من قبيل: الصدق حسن، والكذب قبيح، وحبّ الخير يؤدّي إلى الفلاح وما إلى ذلك من القضايا الأخرى.

إنّ العقل العملي في الاستعمال الفلسفي الشائع، هو في الحقيقة عقل التكليف والأخلاق، وله بُعد قيمّي، وغير ناظر إلى آلية عمل الإنسان؛ بمعنى أنّه لا يبيّن أسلوب العمل العيني للإنسان؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنّه في النشاط الاقتصادي أو السياسي أو أيّ فعل فردي أو اجتماعي آخر، كيف يجب أن يكون السلوك للوصول إلى المقصد والغاية بمعزل عن رسالة

١. الراغب، المفردات، مفردة: عقل.

العقل العملي القيمي. إنَّ هذا الأمر يرتبط بالعقل العملي الآلي أو التطبيقي، وهو من مقولة التجربة والمعرفة، وليس من مقولة تقييم العقل التطبيقي والآلي بالنسبة إلى العقل القيمي إلا بشرط؛ بمعنى أنه لا يلازمه ولا يتنافى معه. ويمكن أن يُستعمل بشكل متناغم مع العقل القيمي، كما يمكن توظيفه بشكل غير متناغم معه.

روي في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في تعريف العقل:

«العقل ما عبده به الرحمن، واكتسب به الجنان». فقيل له: وما الذي كان من شأن معاوية بن أبي سفيان؟ فقال: «تلك النكراء! تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل»^١.

وقد تحدّث بعض علماء الاجتماع الغربيين عن نوعين من العقلانيّة النظرية والعملية أو التوجيهية. ومن ذلك ما تحدّث به ماكس فيبر في كتابه علم النفس الاجتماعي للأديان الكبرى، عن نوعين من العقلانيّة النظرية والعملية أو التطبيقية أيضاً. إنَّ العقلانيّة النظرية تستلزم الأفضليّة المتزايدة للنظرية على الواقعية بوساطة المفاهيم الإنتراعية والأكثر دقة من ذي قبل؛ وأما العقلانيّة العملية والتطبيقية، فهي بمعنى التوصل المنهجي إلى هدف وغاية محدّدة وعملية بالكامل بوساطة حساب دقيق للمسائل والوصول إلى غاية الإدارة المنظّمة.

لقد عمد ماكس فيبر من خلال هذا التمايز إلى تحليل الثقافة الغربية والشرقية، ومن دون أن يكون في مقام التقييم، اعتبر الثقافة الغربية في جميع مساحات العمل والنشاط والحياة، ثقافة عقلانية. وقد اعتبر التقدّم العلمي والتكنولوجيا الفنية في الغرب من آثار العقلانية^٢.

العقلانية الصورية والذاتية

وفي تقسيم آخر، تمّ تقسيم العقلانية إلى العقلانية الذاتية والعقلانية الصورية. وهذا التقسيم بدوره من ماكس فيبر أيضاً. إنَّ العقلانية الصورية لا شأن لها بالقيم، في حين أنّ العقلانية الذاتية تتضمنّ المواضيع القيميّة؛ فإنَّ عقلانية شيء ما تعني أن قيمة ذلك الشيء رهن بالقيم

١. الكليني، الكافي، ج ١، كتاب العقل والجهل، ح ٣.

٢. هملتون، جامعه شناسي دين، صص ٢٥٠-٢٥١.

التي يؤمن بها الناس. إنَّ العقلانية الغربية الحديثة، من وجهة نظر ماكس فيبر، هي عقلانية صورية، وليست عقلانية ذاتية وقيمية. إنَّ الرصد المنظم والمستمر للربح في عالم الرأسمالية من طريق الحسابات الدقيقة للإنفاق في قبال العائدات، تعدُّ بمعنى الصور العقلانية، إلا أنَّها لا تنتج العقلانية الذاتية بالضرورة؛ إذ من الممكن أن لا تلبي الأهداف والحاجات الفردية والاجتماعية للإنسان.^١

وقد ذهب أنطونيو أربلاستر إلى التعبير بـ«المحدود» و«الواسع» بدلاً من «الصورى والذاتى»، إذ قال:

«إنَّ العقل في الفكر الحدائوى يستعمل في معنيين مختلفين، وإنَّ النسبة بين هذين المعنيين هي من قبيل النسبة بين العام والخاص. إنَّ الاستعمال الأكثر تحديداً والأكثر دقة للعقل عبارة عن القدرة المنطقية على التفكير والمحاسبة والاستنتاج. إنَّ هذا التفسير للعقل، لا شأن له بالأهداف والغايات، وإنَّها يتعاطى مع الوسائل فقط. والمفهوم الآخر للعقل بشأن الأهداف والغايات، يبدي الرأي من قبيل الوسائل أيضاً. وعلى هذا الأساس، لا يستحقُّ تسمية العقلانية سوى بعض مقاصد الفرد والمجتمع فقط. فإنَّ الإدارة - على سبيل المثال - مسار عقلاني، وإنَّ الظلم وإلحاق الأذى بالآخرين يعدُّ أمراً غير عقلاني. وعلى هذه الشاكلة، فإنَّ العقل ليس حياًدياً من الناحية الأخلاقية».^٢

الموقع والأهمية

إنَّ العقلانية في الحدائنة الغربية لها مكانة بارزة وفريدة، وإنَّ نظرية التجدد قد امتزجت بفكر العقلانية بشكل وثيق، بحيث يؤدي إبطال أحدهما إلى إنكار الآخر. إنَّ خصيصة التفكير الغربي في فترة اتحاده الأقوى مع التجدد (عصر الحدائنة)، يكمن في أنه كان يريد العبور من دوره الأساسي والمعروف للتعلقن إلى فكر أوسع للمجتمع العقلاني، حيث لا يتكفل العقل فيه بهداية وتوجيه النشاط العلمي والفني فقط، بل ويتكفل حتى بحكومة الناس وتدبير أمورهم أيضاً.

١. م. ن، صص ٢٥٠-٢٥١.

٢. أربلاستر، ليبراليسم غرب، صص ١١٨-١١٩.

ينبغي وصف هذا التصوّر للتجديد والإصلاح بمثابة خلق لمجتمع عقلائي. إنَّ تصوّر التجديد والإصلاح، إنَّما عمل على تحويل التعقلن إلى مجرّد أصل لتنظيم الحياة الشخصية والعامّة فقط، وقرنها بمفهوم نبذ الدين (الصيرورة في هذه الدنيا)؛ بمعنى الإحجام عن أيّ نوع من أنواع التعريف للغايات النهائية.

لقد نظر العالم الغربي إلى التجدّد بوصفه ثورة فكريّة وعاش في كنفه، وفي هذه الثورة لا يعترف العقل بأيّ ملاك أو معيار أبداً، بل يركن جميع العقائد ومختلف أشكال الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة - التي تقوم على نوع من الاستدلال والإثبات من النوع العلمي - جانباً. وعلى هذه الشاكلة، يتمّ التعريف بفكر لا يحظى بالضمانة الاستعلائيّة؛ فهو فكر منفصل عن الله، وإنَّها هو عقل آلي بحت. إنَّ الطبيعة في هذا التفكير تفتتح سنخيتها مع الإنسان من خلال اللذة والسعادة التي تتوفّر بواسطة الإذعان للقانون الطبيعي، أو من طريق الشقاء والبؤس، الذي هو جزاء الذين لا يتبعون هذا القانون.

إنَّ التصوّر التقليدي لهذا التجديد، إنَّما هو قبل كلّ شيء بناء تصوّر عقلائي عن العالم الذي يعمل على دمج الإنسان في الطبيعة، ويخلط بين جميع أشكال الثنويّة بين الجسم والروح، وبين الإنسان الترابي وعالم الأفلاك. إنَّ العقل في هذا التصوّر يلعب دوراً أكبر من دور الثروة والعمل، ويكون لعلماء الحقوق والفلاسفة والمؤلّفين دور محوريّ وحاسم، وتشغل العلوم بالمشاهدة والتبويب ونظم الأشياء، لتعمل على اكتشاف نظمها بهذه الطريقة.

إنَّ المفهوم النهائي لهذا التصوّر التقليدي للحدث، هو توحيد الجواذب الاجتماعيّة بآثارها ومنتجاتها، سواء تحقّق ذلك بواسطة التبعيّة للعقل العملي والفني، أو من خلال الاستجابة العقلانيّة التي يقدّمها المجتمع في إطار تلبية حاجة الفرد ورغباته.^١

الأبعاد والمساحات

إنَّ العقلانيّة الحداثويّة تشمل جميع الأبعاد الفكريّة والسلوكيّة للإنسان الغربي، من الفلسفة،

١. تورن، نقد مدرنيته، فصل الأوّل، روشنغري عقل، صص ٢٩-٦٧.

واللاهوت، والعلوم التجريبية، والسياسة، والاقتصاد، والفن، والأدبيات وما إلى ذلك. ومع هذا كله، فقد تجلّت العقلانية على أنواع متفاوتة في مختلف العرصات والمجالات، وكان لها الكثير من الأنصار والأتباع من شتى الاتجاهات أيضًا، وفيما يلي نشير إلى بعض المجالات التي تجلّت العقلانية فيها:

١. الفلسفة والإبستمولوجيا

إن من بين أوائل المجالات التي تظهر فيها العقلانية، هو مجال الفلسفة والإبستمولوجيا، وقد ظهرت العقلانية في هذين الحقلين على شكلين، وهما: أصالة العقل، وأصالة التجربة. لقد اتفق هذان الاتجاهان الفلسفيان في هذه الناحية، وهي أن معرفة الإنسان منشأ بشرياً. بيد أن الاتجاه العقلاني، كان يقول بأن نسيج معرفة الإنسان يعود بجذوره إلى فطرته وعقله، إلا أن الاتجاه التجريبي لم يكن يعتقد بأي مفهوم أو قاعدة عقلية أو سابقة على التجربة. وقد كان رينيه ديكارت رائد العقلانية المعرفية، بينما كان جان لوك من أبرز أنصار التجربة المعرفية.

من الجدير ذكره أننا لو استعملنا العقلانية في المعنى الفلسفي والإبستمولوجي الخاص، فإنها لن تتطابق إلا مع اتجاه أصالة العقل في علم المعرفة. وطبقاً لهذا المصطلح، سوف يكون اتجاه أصالة التجربة واقعاً في النقطة المقابلة للعقلانية. وأما إذا أخذنا معناها العام بنظر الاعتبار؛ بمعنى أن على الإنسان أن يحكم بشأن الحقائق على أساس عقله وفهمه - وكان العقل والفهم يقصد به معناه العام، ففي مثل هذه الحالة سوف تكون العقلانية المصطلحة والاتجاه التجريبي، عبارة عن روایتين مختلفتين عن العقلانية.

٢. اللاهوت والكلام

لقد تحققت العقلانية في حقل اللاهوت والكلام على نوعين، وهما: العقل النظري والعقل العملي. لقد كان رينيه ديكارت وأتباعه (من أمثال: غوتفريد لايبنتس، وباروخ سبينوزا وغيرهما) من أنصار العقلانية النظرية في اللاهوت. لقد كان هؤلاء يعتقدون أن العقل النظري قادر على معرفة الله. وأما إيمانويل كانط، فإنه لم يقبل العقلانية النظرية، واتجه نحو العقلانية

العملية.

وفي تطبيق عام للعقلانية التي تشمل جميع أنواع المعارف البشرية في معرفة الله وما بعد الطبيعة، يمكن عدّ الاتجاه اليهودي^١ في اللاهوت بدوره نوعاً من أنواع العقلانية الكلامية. وقد كان بليز باسكال - عالم الرياضيات الفرنسي الشهير - من بين أنصار هذا المنهج والأسلوب في عصر الحدائة أيضاً. وقال في هذا الشأن:

«إنَّ للقلب استدلالاته الخاصّة التي لا يمكن للعقل أن يدركها. إنَّ القلب وليس العقل هو الذي يدرك الله، والإيمان يعني أن تعرف الله من طريق الشهود القلبي، وليس من طريق العقل»^٢.

يبدو أنّ باسكال في مخالفته لاستعمال العقل في اللاهوت ناظر إلى نوع من استدلالات الفلاسفة والمتكلمين السابقين وكذلك المعاصرين له أيضاً، ولا يرى تلك الأدلة كافية وموجدة للحماس والحالة الدينية المنشودة للأديان السماوية. إنّه يرى أنّ على الإنسان أن يصل إلى إدراك وجداني عن الله سبحانه وتعالى، لكي يشعر بلذّة الإيمان. وفي الحقيقة، فإنّه يعتمد إلى ترجيح طريقة المعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية، ولكنّ هذا لا يعني أنّه يكتفي بالإيمان المجرد من أيّ نوع من أنواع المعرفة وينصح المتدينين به.

إنّ الاتجاه المخالف للعقلانية بمعناها العام، يُسمّى بالاتجاه الإيماني^٣. إنّ الإيمانية رؤية لا تعتقد بالتقييم العقلاني بشأن العقائد الدينية. إنّ الإيمانية ترفض جميع أنواع الجهود المبذولة من أجل إثبات أو إنكار وجود الله ولطفه بالناس^٤.

ويعتبر الفيلسوف والمتكلم الدنماركي سورين كركيغارد من أشهر أنصار هذا الرأي. يرى سورين كركيغارد أنّ الإيمان والاستدلال متعاكسان؛ فكلّما كانت الأدلة أقلّ كان ذلك أفضل للإيمان. يقول كركيغارد: ليس مهماً ما الذي نعلمه، إنّما الذي يحظى بالأهمية هو كيف تكون

1. Intuitionism

٢. براون، فلسفه و إيمان مسيحي، ص ٥٤.

3. Fideism

٤. بيترسون وآخرون، عقل و اعتقاد ديني، ص ٧٨.

ردة فعلنا.١

٣. المنهج في معرفة العلوم

تنقسم العلوم التجريبية إلى قسمين، وهما: العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ويعتبرون العلوم الطبيعية عقلانية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية غير عقلانية. والمراد هو أنه في العلوم الطبيعية وعلى أساس القواعد العقلية والمعرفية، يمكن الوصول إلى توقعات قطعية، وأمّا في العلوم الإنسانية والاجتماعية فلا يكون هذا الشيء ممكنًا. إنَّ هذا الفصل والتفكيك المنهجي والأسلوبي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية - الاجتماعية، قد واجه مخالفة من بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع، ومن بين هؤلاء ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م)، إذ قال:

«ما الذي يفهم من عبارة الأمر غير العقلاني بشكل عام؟ الأمر غير المتوقع والاتفاقي. وفي هذه الحالة ما هو الشيء الذي يجعل انفصال مجموعة من الحجارة من كتلة حجرية وهي في وضعية من السقوط الحرّ، أكثر قابلية للتكهن من الفعل الذي يكون الدافع إليه هو الشوق والشغف والانبهار؟ هل يمكن التكهن بما سوف يكون عليه الطقس في الشهر القادم بشكل أفضل من التكهن بما سوف تكون عليه أفعال الإنسان؟ وبعكس ذلك الفعل - الذي تكون الغاية منه قد تمّ تحديدها - حيث يعمل على توظيف بعض الوسائل للوصول إليها، حيث تكون بمثابة القانون العام في الفيزياء العقلانية».^٢

الجذور التاريخية والتحوّلات

لقد كانت العقلانية الحداثوية توءم الهيومانية؛ إذ ولدا معًا من رحم عصر النهضة. ومنذ ذلك الحين، تمّ اعتبار الهيومانية والعقلانية مفهوميين محوريين في الفكر والثقافة الغربية. وبعد عصر النهضة، وفي إطار الازدهار المتسارع الذي حدث في مجال العلوم الطبيعية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد، شهدت العقلانية الحداثوية بدورها مسارًا متسارعًا حتّى بلغت

١. براون، فلسفه و ايمان مسيحي، ص ١٣٠.

٢. فروند، جامعه شناسي ماكس وبر، ص ٥٢.

نقطة ذروتها.

لقد كان العقلانيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد مختلفين فيما بينهم في أساليب تنظيم نظامهم الفلسفي، إلا أنهم بأجمعهم كانوا متفقين في هذا المورد، وهو أن العقل يحكم عالم الوجود، وأن الإنسان ذاته قادر على إدراك ذلك. فهناك وراء الماكنة المعقدة للطبيعة يوجد ذهن عقلائي، يمكن التعرف عليه من خلال التوظيف الصحيح للعقل. فلو حصلنا على المعلومات الصحيحة وصارت بين أيدينا، وأمكن لنا توظيفها بشكل منطقي، فسوف يمكن لنا رسم صورة صحيحة للحقيقة.

إنَّ العقلانيين في القرن السابع عشر، قبل أن يكونوا منجذبين إلى الله، كانوا منجذبين إلى العالم. وكان الكثير منهم علماء قد توصلوا إلى الكثير من الاكتشافات في الرياضيات، ولا سيَّما في الهندسة، وكانت نقطة اهتمامهم تتمثل في المنطق، وكان أسلوب عملهم يقتبس من الرياضيات، ولم يكونوا من غير المتديّنين. إلا أن المسألة الأصلية بالنسبة لهم، لم تكن تكمن في العلاقة الشخصية مع الخالق، الذي يجب أن يعتبروا أنفسهم مسؤولين أمامه، وإنما كل همهم كان يتلخّص في إدراك التركيبة العقلانية للكائنات.

إنَّ أوَّل فيلسوف كبير من بين الفلاسفة العقلانيين، كان هو الفيلسوف الفرنسي (رينيه ديكارت)، وكانت مشغلته الفكرية الأهمّ تتمثل في الفلسفة والهندسة. وفي الهندسة بادر إلى تأسيس الهندسة التحليلية، وفي الفلسفة أقام مذهب العقلانية والشك الديكارتي. لقد كان ديكارت - مثل الفلاسفة في العصور الوسطى - مولعاً بما بعد الطبيعة، وظلّ وفيّاً لانتهاه الكاثوليكي إلى آخر حياته. وقد أقام أدلة عقلية على إثبات وجود الله. بيد أن علاقته مع الله قبل أن تكون لله، إنَّها كانت من أجل إثبات وجود العالم. فقد كان يهدف من وراء إثبات وجود الله إلى إثبات أحقية نظريات الإنسان بشأن العالم.^١

إنَّ التأكيد على الاكتفاء الذاتي وقدرة عقل الإنسان على اكتشاف المجهولات وحلّ المشكلات والشعور والتعبير عن الاستغناء عن الإمداد السماوي، يُعدّ من الخصائص البارزة

١. براون، فلسفه وایمان مسیحی، صص ٤٣-٤٧.

للعقلانية الحديثة. إنَّ هذا الاتجاه الذي بدأ مع عصر النهضة، قد بلغ ذروته في القرن الثامن عشر للميلاد. إلى الحدِّ الذي سمِّي معه هذا القرن بـ«عصر العقل».^١ في هذا العصر، كان من المتوقَّع لأهداف العقلانية - التي تجلَّت في العلم - أن تشمل جميع أبعاد الأنشطة الإنسانية. لقد كانت هذه النهضة الفكرية المستحدثة - والتي كانت تسمَّى بـ«التنوير»^٢ - ظاهرة متعدِّدة الأوجه؛ فهي تختلف من بلد إلى بلد، ومن مفكِّر إلى مفكِّر آخر. ومع ذلك كلِّه، كانت تحتوي على وحدة نوعية، إذ كانت مداخلها وأفهامها تختلف عن القرون السابقة.

لقد كان مفكِّرو عصر التنوير على ثقة تامةً بقدرة العقل لا في حقل العلم والدين فحسب، بل وفي جميع شؤون الحياة الإنسانية أيضًا. كان الجميع يحسب اللحظات بشوق ولهفة وهم يترقَّبون ظهور نيوتن «العلوم الاجتماعية»؛ فمن خلال اكتشاف القوانين الاجتماعية، سوف تصبح معرفة المجتمع وتنظيم نشاطات الإنسان في ضوءها ممكنة بشكل أكبر. إنَّ توقُّعاتهم بشأن ترقِّي الإنسان، لم تكن تعرف الحدود. لقد كانوا يتصوِّرون أن العلم والتقدُّم المادي، يأتي من تلقائه بالسعادة والفضيلة. يمكن للإنسان أن يخلق جنَّته في هذه الأرض، وفي المجموع كان قد تمَّ التأسيس لفلسفة تاريخية حديثة تقول بأنَّ الإنسان في هذه الحياة، إنَّما يمكنه من خلال الاعتماد على جهوده الخاصة فقط ليصل إلى الكمال، وأنَّ التكنولوجيا سوف تكون هي المنشأ في هذا الفلاح.^٣

ردود الأفعال والانتقادات

إنَّ العقلانية الحديثة قد واجهت ردود أفعال متنوِّعة وانتقادات كثيرة من قبل الفلاسفة وعلماء الاجتماع وغيرهم من المفكِّرين الغربيين. وفيما يلي نذكر بعض النماذج في هذا الشأن:

1. Age of Reason
2. Enlightenment

٣. باربر، علم ودين، ص ٧١، و صص ٧٨-٧٩.

جان جاك روسو

لقد كان جان جاك روسو واحداً من كبار الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر للميلاد، وكان يُعدّ واحداً من بين أوائل الناقدین للعقلانيّة الحديثة، ولا سيّما في عصر التنوير. إنّ روسو ومن دون أن يخفي عداؤه للتقاليد والخرافات القديمة، كان يطرح أساليب جديدة - بمعزل عن مقترحات التنويريين وكتاب الموسوعات - ولا سيّما في حقل التربية والتعليم. لقد كان روسو يؤكّد بشجاعة وصرامة - في التقابل بين العقل والطبيعة - على محدودية وجدوائية العقل البشري. وكان في الوقت نفسه يؤمن بأنّه كلّما تمّ التعرّف على قوّة العقل ومحدودياته بشكل صحيح، وتمّ تشخيص حدود جدوائيته، فسوف يكون نافعا في توسيع علم الإنسان وفي دحض الأحكام المسبقة. ومن هنا، فإنّ هذا العقل ذاته الذي لا يمكن القبول بما يدعيه من الشموليّة - من وجهة نظر جان جاك روسو - يجب أن يكون علماً في طريق الحياة المعنويّة والفكريّة للإنسان. وبذلك، فإنّ العقل الذي لا يستطيع أن يكون أساساً لإدراك القوانين الطبيعيّة، يكتسب هذا الحدّ من الاعتبار بحيث يجب أن يتمّ إيضاح جميع تأثيرات روح الإنسان بقوّة^١.

الفلاسفة الرومنطقيّون

إنّ النهضة الرومنطيّة أو الرومانتيكيّة، هي النجل المتمرّد لعصر التنوير. وعلى الرغم من أنّه كان قد قبل بالكثير من مسلّماتها ومقبولاتها دون اعتراض أو نقاش، إلّا أنّه كان يعمل في الوقت نفسه على تخطئة بعض مفاهيمها الأخرى. لقد كان لهذه النهضة تجلّيات متنوّعة في مختلف المجالات الثقافيّة في العالم الغربي في ذلك العصر. وكان واحداً من أبرز تجلّياتها في حقل الأدبيّات، لقد كانت النهضة الرومنطيّة في الأدبيّات تؤكّد على محدوديات العلم، وكانت تسعى إلى الخوض في أبعاد من التجربة التي تمّ تجاهلها في أصالة عقل التنوير. وكانوا يطرحون هذه الرؤية، وهي أنّ الشهود والخيال يحظى بالأهميّة ذاتها التي يتمتّع بها العقل. إنّ الشاعر لا يجري تحليلاً علمياً حول الجمال والحياة الداخليّة للطبيعة، وإنّما هو شخص حسّاس ومرهف،

١. أحمدى، معجمي مدرّيته، ص ١٦.

وإنَّ الإنسان كما يمتلك عقلاً أو ذهنًا، فإنَّه يمتلك العاطفة والمشاعر والأحاسيس، ويمتلك روحًا وقلبًا أيضًا.^١

إيمانويل كانط

لقد عمد إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) بدوره - وهو من أبرز الفلاسفة في ألمانيا - إلى نقد العقلانية التنويرية أيضًا. وكان في هذا الشأن متأثرًا بجان جاك روسو. إنَّ ما يقوله إيمانويل كانط من أنَّ أساس الدين لا يمكن إثباته بالعقل المنطقي والفلسفي، وأنَّ ذلك يجب أن يقوم على دائرة أخرى - أي الوجدان الأخلاقي - يمتدَّ بجذوره إلى كتابات جان جاك روسو. يذهب إيمانويل كانط إلى الإقرار بهذه الرؤية الصادرة عن فلاسفة التنوير من أنَّ الإنسان يجب عليه أن يعتمد على فهمه، وأنَّ يكون حرًّا في تفكيره وتعقله. إلاَّ أنَّه لا يرتضي الاعتماد المبالغ به منهم لذات الإنسان في كشف المجهولات ومعرفة الحقائق. كما أشار إلى محدودياته أيضًا، وركّز برنامجه الفلسفي في هذا الشأن.

مدرسة فرانكفورت

لقد تمَّ التأسيس لـ «مدرسة فرانكفورت»، سنة ١٩٢٣ م، على يد «ماكس هوركهايمر» وزملائه من المثقفين معه فكريًا. إنَّهم قد اعتبروا عالم عصرهم عالم سقوط العقل لذاته (الموضوعانية)^٢؛ بمعنى الرؤية الكونية العقلانية، ويذهبون إلى الاعتقاد بأنَّه منذ عصر «جون لوك» وجميع النفعيين يتمَّ اعتماد العقل لغيره (الذاتانية)^٣ بوصفه أيديولوجية في خدمة الربح. إنَّ الإنسان المعاصر لم يعد يتحرَّك بوحى من القواعد العقلية العامة.

قال ماكس هوركهايمر في كتابه نقد العقل الآلي:

«إنَّ مفردة العقل كانت تستعمل منذ القدم للدلالة على معنى النشاط المعرفي وتحليل

١. باربر، علم ودين، صص ٨٠-٨٣.

2. Objectivism

3. Subjectivism

الأفكار الخالدة، حيث كان لها حكم الهدف والغاية بالنسبة إلى البشر، وأمّا اليوم فهي - على العكس من ذلك - لا تلعب مجرد دور، بل والعمل الجوهري للعقل، وذلك لغايات تكون أداة مناسبة لكلّ شخص في أيّ لحظة يراها»^١.

وقال والتر بنيامين - وهو الآخر من أعضاء مدرسة فرانكفورت - في كتابه كسوف العقل: «في عصر الحداثة أدخلت التجربة الخلاقة موقعها لصالح التجربة العادية. إنّ الغاية الفردية المنفصلة عن العقل قد سقطت في شرك التبعية للقدرّة السياسيّة أو الاقتصاديّة، وحلّت الوسائل محلّ الغايات، في حين أنّ نظريّات العقل الذاتي كانت تسعى إلى تشكيل منظومة رديفة أو سلسلة مراتب من جميع الكائنات، ومن بينها الإنسان وأهدافه وغاياته، بحيث يمكن لمقدار عقلائيّة حياة الإنسان أن يتمّ تعيينها على أساس مقدار وحجم انسجامها وتناغمها مع هذه المجموعة»^٢.

الآن تورين

قال «الآن تورين» - عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر - بعد وصفه لأفكار وشعارات وأساليب المتجدّدين في عصر التنوير:

«إنّ هذا السعي الهادف إلى تأسيس مجتمع عقلائي لم يحالفه النجاح. فبعد كلّ شيء فإنّ نظريّة التمشية العقلانيّة للأشياء - التي تترعّ بدل الحكومة على الناس - تمثّل خطأ حارقاً للذهن، وإنّ الحياة الجماعيّة - التي كان يُظن أنّها أمر صاف وتابع للقرارات العقلانيّة - قد تجلّت على شكل مجموعة زاخرة بالتعارضات.

ما الذي تبقى اليوم من الأيديولوجيّة التجديديّة؟ هل هو مجرد انتقاد أو هدم أو رفع لتخدير؟ إنّ ما تبقى هو الإرادة السابقة والنشاط من أجل رفع الموانع التي تراكمت في طريق العقل أكثر منها إلى خلق عالم جديد. إنّ فكرة التجديد لا ترى نفسها مدينة للمدينة الفاضلة المنشودة لها - بمعنى بناء عالم عقلائي - بل ترى نفسها مدينة لنشاطها

١. تورين، نقد مدرّيته، صص ٢٥٧-٢٥٩.

الانتقادي، وبالتالي فإنَّ هذه القوَّة سوف تبقى ثابتة في مكانها ما دامت المقاومة السابقة قائمة وثابتة.

إنَّ المجتمعات الصناعيّة المتطوّرة حاليًّا، قد انفصلت عن ذلك التحرُّر الأوَّلِي بشكل كبير، وترى نفسها اليوم في الغالب حبيسة ما جنته يداها أكثر من أنواع الحرمان المفروضة من قبل التراث والتقاليد، وفي الوقت نفسه يكمن في طريقهم هذا الخطر الداهم، وهم وجلون من أن يتخطَّفهم تطلُّع مجتمع مغلق لا يمتلك سوى يد واحدة وعصبي على التحوُّل. إنَّ النقد الأيديولوجي للتجدد، يجب أن لا يعيدهم إلى ما تمَّ تحطيمه على أيديهم»^١.

زيجمونت بومان

ذهب «زيجمونت بومان» إلى الاعتقاد بأنَّ العقلانية الآليّة - كما هو الشأن بالنسبة إلى العقلانية ذاتها - من خصائص الحدائفة، وقال:

«إنَّ المقاومة في مواجهة التعقلن يُعدُّ بمقدار ذات التعقلن من الخصائص البارزة للحدائفة. إنَّ تاريخ الحدائفة مقترن بانتقادات التطرّف والمبالغات وحتى البطالة وأنواع العبثية ودوافعها الضارّة وتطلُّعاتها التاريخيّة الجامحة، إلى جانب كلّ تعبير للتنبؤ الفكري بشأن الشوق والرغبة الوافرة تجاه الآفاق الفكرية والأبعاد المثيرة التي فتحها العلم الحديث والآراء التخصّصية والفنية والمصالح السياسيّة على الأشخاص؛ قد اقترنت على الدوام باعتراضات على تحطيم الفردانية والتأثيرات والانطباعات الإنسانية الأصيلة.

لقد أشار المتقدون - في قبال الوعود الحدائفية القائلة بخلق أنواع من الإنسانية الواجدة للقدرة على المكافحة والنضال من أجل بناء عالم أكثر إنسانية وأكثر رحمة ورأفة، قائلين: حتّى لو أمكن لهذه الأنواع أن تصل إلى الحرّية على شكل كلّ واحد، إلا أن الأعضاء

في هذا الكلّ وعلى شكل أفراد، لن يكونوا قادرين على الاضطلاع بهذه المهمة. فإنّهم من خلال انحسارهم وحبسهم ضمن الأطر العمليّة وتحوّلهم إلى مجرد أسنان في عجلة هذه الماكنة، سوف يفقدون أيّ إمكانيّة للقيام بعملية الاختيار الحقيقي والعقلاني^١.

خلاصة الانتقادات

يمكن تلخيص الانتقادات التي أوردها المفكّرون الغربيّون على العقلانيّة الحداثويّة، في الموارد الآتية:

١. إنّ العقلانيّة الحداثويّة والتنويريّة قد سلكت طريق التطرّف في مورد قدرة عقل الإنسان في معرفة حقائق العالم وحلّ المجهولات، وتجاهلت محدوديات العقل في مجال المعرفة، الأعمّ من الميتافيزيقا وعلم الطبيعة والعلوم الإنسانيّة.
٢. لقد كان للعقل الحديث في معرفة الإنسان والعالم اتّجاه جزمي وحتمي، وقد نظر إلى كلّ شيء بمنظار النظام الجبري العليّ والمعلولي والآلي، وغفل عن الأبعاد والأسرار العاطفيّة والشاعريّة والإحساسيّة للخلق، ومن هنا فقد اعتبر المعرفة حصيلة الأساليب العقلية البحتة والحسابات الكميّة والرياضيّة الصرفة، وتجاهل دور الخيال والإحساس والمعطيات الوجدانيّة والذوقيّة.
٣. لقد انفصل العقل الحديث عن العقل والنية الذاتيّة والقيّم والأهداف والغايات، واكتفى بالعقلانيّة الآليّة والتوجيهيّة والنفعية، وعلى هذه الشاكلة فقد تخلّت التطلّعات والأهداف المعنويّة والأخلاقيّة الشاملة والقيميّة - والتي تحثّ المجتمع البشري إلى الفضيلة والتعالّي المعنوي - عن موقعها لصالح الأهداف والغايات الماديّة والمرحليّة والعبارة. وقد أدّى هذا الأمر إلى تعريض العالم الحديث إلى أزمة معنويّة وأخلاقيّة.
٤. إنّ التأكيد المفرط من قبل العقلانيّة الآليّة على العلوم الفنيّة والتكنولوجيّة أدّى بالإنسان - بدلاً من أن يكون مالكاً وسيّداً على الصناعة والتكنولوجيا - إلى أن يتحوّل

١. نوذري، مجموعه مقالات مدرّسيته و مدرّسيته، صص ٣٦-٣٧.

إلى أسير ومنقاد لها، ونتيجة لذلك أصبحت سيادة الفنّ وسيادة رأس المال بديلاً عن سيادة الإنسان. إنّ هذه النتيجة تتعارض مع أحد الشعارات البارزة للحدائنة، ونعني بذلك شعار الحريات الفردية. إنّ الإنسان الحديث، وإن كان يبدو بحسب الظاهر حرّاً في حياته السياسية والاجتماعية، ولكنه في الواقع يرزح تحت نير أقسى أنواع الأسر والعبودية. إنّ المخرج والمدير الحقيقي لمشهد الحياة السياسية والاجتماعية للإنسان الحديث، هم في الحقيقة أصحاب التقنية ورؤوس الأموال والتكنولوجيا الحديثة؛ إذ أخذت هذه الأمور تعتمد على العقلانية الآلية بمعزل عن الفضيلة والأخلاق، ولم يعد يهمّ أربابها شيء سوى مصالحهم المادية، ولذلك فقد أخذوا من خلال توظيفهم للأدوات والوسائل الثقافية والعلم الحديث يعملون على تحفيز واستشارة الجماهير في إطار تلبية مطالبهم وأطماعهم.

النتيجة

إنّ الانتقادات الواردة على العقلانية الحديثة وجيهة. إلا أنّ الذي غفل عنه الناقدون، هو أكثر العناصر أساسية وعلّة علل عيوب العقلانية الحديثة ونواقصها، وهو أنّ لهذه العقلانية منشأ هيومانياً، وقد فصلت عقل الإنسان عن المصدر الصافي والمنبع الزلال للإيمان الديني والوحي الإلهي. لقد تجلّت العقلانية الحديثة ضمن واحد من الوجوه الآتية:

١. إنكار الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة وعالم الغيب والخالق (الإلحاد).

٢. الإيمان بالله والميتافيزيقا وإنكار الوحي (الدين الطبيعي).

٣. الإيمان بالله والوحي بالعبارة التجريبية والعادية للوحي (التجربة الدينية).

إنّ المادية والعلمانية - وهما من نماذج الهيومانية - قد أحاطت بالفضاء الثقافي والسياسي للعالم الحديث. وفي مثل هذا الفضاء، لن تكون جهود الفلاسفة والمصلحين الاجتماعيين للسيطرة على البراهين الأخلاقية مجددة. فاليوم قد توصل الكثير من المفكرين والمصلحين الغربيين إلى هذا الاعتقاد، وهو أنّ الأزمت الاجتماعية في العالم الغربي تمتدّ بجذورها في أزمة الأخلاق والمعنوية؛

ولكنهم حيث يفكرون وينظرون في إطار الفضاء المادّي والعلماني، وقد حرموا أنفسهم من معين الوحي الإلهي؛ فإن مشاريعهم ومخططاتهم لا تؤدّي إلى نتيجة تذكر.

وبطبيعة الحال، فإنهم يواجهون في البين معضلتين؛ إحداهما تاريخية، والأخرى دينية. أمّا المشكلة التاريخية، فهي عبارة عن تجربة مريرة ومظلمة تركت آثارها عليهم من السلطات الدينية في مرحلة العصور الوسطى، ولا شك في أنّ ذلك النوع من السلطات الدينية تخدش مشاعر كلّ إنسان حرّ في سلوكه وتفكيره، ويتجنّب حتى تصويره الذهني، ناهيك عن تطبيقه العملي والعيني على أرض الواقع. والمشكلة الثانية تكمن في أنّ العالم الغربي الحديث قد حرم نفسه من النصّ الوحياني الأصيل الذي ينظر إلى مختلف أبعاد الإنسان. وإنّ الموجود بين أيديهم ممّا يحمل عنوان النصوص الدينية المقدّسة، لا يعدو أنّ يكون مجردّ تقارير تاريخية، وفي بعض الموارد خلطة من النصائح والمواعظ الأخلاقية. ومن هنا، فإنّ علماء الحقوق والتربية وفلاسفة السياسة، لا يمتلكون غير معطياتهم وتجاربهم العقلانية. والعقل - كما يقول المنتقدون للعقلانية الحديثة - محدود. وعليه، فمن الطبيعي أن لا يتمكّن من تلبية جميع الاحتياجات الجوهرية للإنسان بشكل كامل.

إنّ هذا التحليل القائم على التجربة العقلانية الحديثة من جهة، والمستند إلى الأنظمة الاستبدادية التي تدعي الدين من جهة أخرى، ينطوي في قرارة ذاته على هذا المعطى المهمّ، وهو أنّ الإنسان المعاصر يحتاج - كما في السابق بل وأكثر من ذي قبل - إلى الهداية والإرشاد الوحياني، ولا فرق من هذه الناحية بين الحياة الفردية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية. إنّ العقل والتجربة، والعلم والفنّ، والتكنولوجيا والصناعة، إنّما يمكنها توجيه حياة الإنسان والمضي بها قدماً في ظلّ الأمن والعدالة والفضيلة والصلاح والوثام والتكامل الإنساني، وذلك إذا تعكّزت هذه الأمور على منشأة الوحي الإلهي، واتّخذت منه معياراً وسراجاً للهداية والرشاد. إنّ الوحي الإلهي سوف يجيب عن الأسئلة الآتية - التي هي من أكثر التساؤلات الإنسانية جوهرية - على خير وجه:

١. من أين جاء الإنسان؟

٢. لماذا وجد الإنسان؟

٣. إلى أين سوف يذهب الإنسان؟

٤. كيف يتعيّن على الإنسان الذهاب والحركة نحو غايته ومقصده؟

أجل، إنّ العقل والتفكير البشري يمكن له أن يضطلع بدوره في جميع الموارد المذكورة، ولكنه بسبب محدودياته المعرفيّة، لن يكون قادرًا على الإجابة الكاملة والجامعة عن جميع هذه الأسئلة، وإنّما الوحي الإلهي هو الذي يُسعف العقل ويعمل على توسيع آفاقه ونظرتة. إنّ العقلانيّة الحديثة حيث قدّمت الكثير من التعقّل واختزنت المزيد من المعارف، جديدة بالثناء، وهي كذلك تستحقّ الإشادة بسبب تأكيدها على سيادة النظم والقانون على حياة الإنسان. إنّ العقلانيّة واكتناز المعرفة وبذل المزيد من الجهود من أجل التعرّف على الإنسان والعالم، والسعي من أجل بسط سيادة النظم والقانون على المجتمع البشري، كلّها من ضروريّات حياة الإنسان ومن عناصر ازدهاره وتكامله. إنّ مقتضى النقد، هو أن الملاك يقضي بأن لا نكتم أبعاد القوّة والنقاط الإيجابية في العقلانيّة الحديثة أيضًا. إنّ مواطن ضعف العقلانيّة الحديثة تكمن في تطرّفها. وعليه، فإنّه لهذا السبب - كما سبق أن ذكرنا - ليس هناك أسلوب صحيح في التعاطي مع العقلانيّة الحديثة والحذف والإنكار والتخطئة المطلقة، ومن دون قيد أو شرط، وإنّما هناك أسلوب عقلائي ومنطقي منهجي للتصفية والتنقيح. إنّ العقلانيّة في حدّ ذاتها أمر مطلوب، وهي تحظى بالتكريم والاحترام، وقد تمّ الحثّ والتشجيع عليها في الشريعة الإسلاميّة كثيرًا أيضًا. والذي يحظى بالأهميّة في البين، هو أن نعمل على رفع عيوبها ونواقصها، وأن نستفيد من معطياتها الإيجابية. إنّ السبيل إلى تصفية وتنقية العقلانيّة الحديثة، هو ما سبق لنا أن تحدّثنا عنه؛ بمعنى أن الرؤية الهيومانيّة يجب أن تترك موقعها لصالح الرؤية الكونيّة الإلهيّة والتوحيدية. وأن تدرج العقلانيّة البشريّة ضمن المسار الذي خطّه الوحي الإلهي لها. إنّ الوحي الأصيل في عصرنا هو القرآن الكريم، وإنّ هذا القرآن يهدي الإنسان إلى أقوم طرق الهداية والصالح، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^١.

إن رسالتنا تتلخّص في الأمور الآتية، وهي أولاً: أن نختار في بيان معارف القرآن والإسلام منهجاً وأسلوباً معقولاً ومشروعاً، وأن نبتعد عن الإفراط والتفريط. وإن التشبّث بالظواهر والأمر السطحيّة في هذا الشأن يُعدّ تفريطاً، واختيار التجدّد على نمط تفكير الآخر يُعدّ إفراطاً، ونتيجة كلا الأسلوبين هي تجريد القرآن الكريم من جدوائيته في حقل هداية البشر. وثانياً: أن نسعى جاهدين من أجل تقديم نموذج ناجح في نظام الحكومة الدينيّة، وأن نتجنّب السقوط في الإفراط والتفريط في هذا الشأن أيضاً. ويكمن الإفراط هنا في أن نتخذ من الديمقراطيات الغربية أسوة نرى ضرورة إسقاطه على نظامنا السياسي، وأن نعمل على تقييم أنظمتنا الحكوميّة التي تحكم باسم الدين في ضوء هذا المقياس، وهذا هو الأسلوب الذي اختاره المستنيرون من المتأثرين بالغرب. والتفريط يكمن في أن ننكر الحكومة الدينيّة من الأساس، أو أن نعتبرها حكومة سيادة الفرد ونعمل على تعريفها بوصفها حكومة استبداديّة. والنموذج المعقول والمشروع في هذا الشأن، هو الحكومة النبوّية والعلويّة. قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^١.

وباختصار، فإنّ العقلانيّة الحديثة إنّما ركّزت اهتمامها على التعقّل فقط، وعملت على إلغاء عنصر التبعّد من حياة البشر. وكانت نتيجة هذه الرؤية الأحاديّة، هي أزمة المعنويّة والإخلاص في المجتمعات الغربيّة الحديثة، وهي الأزمة التي أشار إليها المتقدّمون للحدّات بمختلف الأساليب والعبارات المتنوّعة. ولكنهم أخفقوا في بيان الحلول الأساسيّة؛ وذلك لقصور يدهم عن الوحي الأصيل وكوثر القرآن والسنة والعترة الأطهار من أهل بيت النبي الأكرم ﷺ. على أمل أن ينتبه المفكّرون الخيّرون والمصلحون الغربيّون يوماً إلى هذه الحقيقة، وأن تحلّ ثقافة القرآن الكريم محلّ الثقافة الهيومانيّة الغربيّة، وأن تبسط حكومة الصالحين ظلّها على جميع ربوع الأرض.

تطور ماهية العقل عند الإمامية الأوائل^١

محمد جعفر رضائي^٢

الخلاصة

تعرّضنا في هذه المقالة إلى تطوّر ماهية العقل في فكر الإمامية من المدرسة الكوفية إلى المدرسة البغدادية. تشير التقارير والشواهد إلى أنّ المحدثين الإمامية في المدرسة الكوفية يعتقدون أنّ العقل كائن روحي (غير جسماني) مستقلّ. إنّ الله سبحانه وتعالى قسّم هذا العقل بين الناس، وصار بمقدورهم بوساطته أن يميّزوا بين الحسن والقبیح. وفي المقابل، لم يكن المتكلّمون في مدرسة الكوفة يهتمّون بالوجود المستقلّ والنوراني للعقل، وكانوا يرون العقل حالة وقوة نفسانية وهبها الله للبشر. وكان علماء الإمامية في مدرسة قم، قد ساروا على أثر المحدثين في مدرسة الكوفة. وبطبيعة الحال، فإنّنا في بعض الموارد - كما في حالة الشيخ الكليني على سبيل المثال - على الرغم ممّا نراه من الميل إلى تيار المتكلّمين في الكوفة، ولكنّ هناك مع ذلك سعي إلى الجمع بين آراء المتكلّمين والمحدثين في الكوفة. إنّ المتكلّمين الإمامية في مدرسة بغداد (كما هو شأن المعتزلة)، قد أنكروا الوجود المستقلّ للعقل، بل وحملوا حتّى الروايات الموجودة في هذا البحث على المجاز. ومن بين هؤلاء ذهب الشيخ المفيد والكراجكي مثل المتكلّمين في مدرسة الكوفة - خلافاً للمعتزلة - إلى التعريف بالعقل بوصفه عرّضاً، في حين ذهب السيّد المرتضى

١. المصدر: المقالة بعنوان «تطور ماهية عقل؛ در اماميه نخستين» في مجلّة كلام اهل بيت (عليه السلام) التي تصدر في الجمهورية

الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ١، سنة الإصدار ١٣٩٤ ش، الصفحات ٥ إلى ٢٢.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. عضو اللجنة العلمية في مركز أبحاث القرآن والحديث.

وغيره من المتكلمين في المدرسة البغدادية، إلى التماهي مع المعتزلة بشكل كامل، واعتبروا العقل مجرد مجموعة من العلوم الضرورية.

المقدمة

لقد ورد التأكيد في القرآن الكريم والروايات على ضرورة التعقل مرارًا وتكرارًا، واعتبر فهم وإدراك الآيات التكوينية والتشريعية الإلهية رهنًا بتوظيف العقل واستخدامه. وعلاوة على ذلك، فقد ورد الحديث عن العقل في الكتب الكلامية والفلسفية كثيرًا، وفي بعض الموارد تم استعمال هذا المصطلح لترجمة بعض المفاهيم الفلسفية الإغريقية واليونانية أيضًا. وبالتالي، فإن تنوع معاني العقل في الأدبيات العلمية من الكثرة وعدم الارتباط ببعضها أحيانًا؛ بحيث يمكن اعتبار هذا المصطلح مشتركًا لفظيًا بين الكثير من المعاني. وبشكل عام، يمكن بيان ما ورد ذكره بشأن معرفة وجود العقل بين مختلف الطوائف الإسلامية في إطار عدد من الآراء، على النحو الآتي:

١. هناك من قال بأن العقل كائن وجوه مستقل ومنفصل عن الإنسان. وهذا الأمر يشبه ما ورد في بعض روايات الإمامية^١، وحتى أصحاب الحديث^٢، مع اختلافات مهمة في فكر

١. سوف نشير إلى هذه الروايات لاحقًا.

٢. إن كتاب العقل لداود بن محبر (م ٣٠٦ هـ) هو أول مصدر روائي عند أصحاب الحديث يتعرّض إلى الروايات المرتبطة بالعقل. إن الشبه الموجود بين روايات هذا الكتاب وروايات الإمامية يسترعي الاهتمام. إن هذا الكتاب الذي نقل بوساطة تلميذه الحارث بن أبي أسامة في مسنده، قد تمّ إصلاحه من خلال الاستناد إلى زوائد نور الدين الهيثمي. وقد تعرّض الأستاذ باكتجي في مقالة له إلى بحث ومناقشة هذه الرسالة من الناحية المضمونية والرجالية. وفي ضوء الشواهد التي نقلها ساحتها في مقالته، ليس هناك من بين كبار علماء أهل السنة من ارتضى هذا الكتاب من الناحية الرجالية. إن المقارنة المضمونية لهذه الرسالة من قبل الكاتب بالأفكار الإيرانية واليونانية من النقاط المثيرة للاهتمام في مقالة الأستاذ باكتجي (انظر: باكتجي، ١٣٨٢ هـ.ش). إن المصادر اللاحقة لأهل السنة، مدينة في هذه الروايات لداود بن محبر أيضًا (انظر على سبيل المثال: ابن أبي الدنيا، ١٤١٣ هـ؛ البيهقي، ج ٤، صص ١٥٤-١٧٣، ١٤١٠ هـ). وكذلك في النقد الجاد لهذه الروايات، انظر: على سبيل المثال: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير،

الفلاسفة في بحث العقول العشرة. وقد سعى بعض الإمامية من أتباع الفلاسفة بدورهم إلى إيجاد نوع من التطابق بين ما ورد في الروايات، وبين بعض المفاهيم الفلسفية في هذا البحث.^١

٢. هناك من يرى العقل عَرَضًا أو غريزة أو قوّة في نفس الإنسان، وعلى هذا الأساس يتمّ إنكار الوجود الاستقلالي للعقل في هذا الفرض. وكان عدد قليل من المعتزلة الأوائل^٢، والزيدية^٣، وحتى بعض أصحاب الحديث^٤، يذهبون إلى هذا الرأي.

٣. ذهب جماعة أخرى (مثل الكثير من المعتزلة والقليل من الزيدية) - خلافاً للجماعة السابقة - إلى إنكار قوّة باسم العقل، ولم يعتبروا العقل من الأساس سوى بعض العلوم الضرورية.^٥ وفي الحقيقة، فإنّ الإنسان - في رؤية هذه الجماعة الأخيرة - بعد أن يصبح عالمًا ببعض العلوم الضرورية، لن يكون مسار العقل مرتبطاً بأيّ أمر سوى إرادة الإنسان، في حين كانت الجماعة الثانية ترى التعلّق مرتبطاً بوجود قوّة أو غريزة في الإنسان، وكانت الجماعة الأولى تعتبر هذا العقل أمراً مستقلاً عن الإنسان ومقدّساً، وترى منزلة سامية له.

إنّ فهم ماهية رؤية الإمامية في المرحلة الأولى - بوصفهم مدرسة فكرية مستقلة - في قبال الأفكار المطروحة الأخرى في هذه المسألة، وما هي التحوّلات التي حصلت في القرون الأولى (إلى منتصف القرن الهجري الخامس حيث وصل النظام الكلامي للإمامية إلى محطة الاستقرار، وظلّ بعد ذلك باقياً على مدى سنوات)، تعرّف الباحث والمحقّق على التراث العلمي للإمامية، وتجعل الحكم بشأن جميع الأفكار أيسر. وفي الحقيقة، فإنّ هذه المقالة تسعى إلى بحث تطوّر «ماهية العقل» في تفكير علماء الإمامية في القرون الأولى (حتى نهاية المدرسة الكلامية في بغداد في القرن الخامس للهجرة).

تعود أهمية الانتفات إلى هذا البحث إلى ما قيل في سلسلة مباحث تاريخ كلام الإمامية من

١. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٢١٧-٢١٨.

٢. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ٤٨٠.

٣. الشرفي، شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ١٢٦، و صص ١٣٠-١٣١.

٤. ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ج ١، ص ١٩٦.

٥. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ٤٨٠.

أنَّ بعض الأفكار الإمامية قبل وبعد المدرسة الكلامية البغدادية حيث بداية التعاطي الكلامي بين الإمامية والمعتزلة، تحتوي على اختلافات مهمّة. وقد تمّ بيان هذا الادّعاء للمرّة الأولى من قبل الخياط والأشعري اللذين كانا يعيشان في تلك المرحلة.^١ في ضوء هذه النظرية، كان الإمامية من مدرسة الكوفة يذهبون إلى القول بالاتّجاه النقلي، وكانت الاتجاهات العقلانية الأولى لدى الإمامية، قد تبلورت بعد دخول بعض المعتزلة من المتشيعين إلى جمع هؤلاء.

إنَّ الأبحاث المعاصرة لبعض المستشرقين، توافق هذا الاعتقاد إلى حدّ ما. وقد تعرّض مادلونغ ومساعدوه في سلسلة مقالاتهم وتحقيقاتهم إلى هذا البحث بتفصيل أكبر^٢؛ وعلى الرغم من أنّه لا يرى الكلام العقلي للمدرسة البغدادية نتيجة لدخول المعتزلة المتشيعين، ويرى أنّه وليد الجهود العقلانية لعلماء الإمامية الأصلاء في القرن الهجري الرابع في تعاملهم مع الفرق الأخرى مثل المعتزلة؛ إلاّ أنّ هذه الأبحاث والدراسات في أغلب الموارد كئيّة للغاية، وفي بعض الموارد قلّمًا تمّ الالتفات فيها إلى الشواهد المغايرة. وعلى هذا الأساس، يذهب التوقّع - من خلال الدراسات الأكثر جزئية في هذا الشأن - إلى اختبار صدق نتائجها.

وقبل ذلك عمد الكثير من الشراح والمحدّثين من كبار الإمامية إلى بيان رأي الإمامية في بحث وجودية العقل؛ وعلى الرغم من ذلك كلّه، لم يكن لأبيّ واحد منهم نظرة تاريخية كلامية، وفي نهاية المطاف تعرّضوا إلى البحث عن قبول أو عدم قبول الأفكار الفلسفية - العرفانية في هذا البحث. وفي دراسات الباحثين والمحققين المعاصرين إنّما يمكن الإشارة إلى محمّد علي أمير معزي، إذ تعرّض في كتاب (*the divine guide in early Shi'ism*) بالتفصيل إلى البحث عن معنى العقل في رؤية الشيعة الأوائل، وتطوّره في المدرسة الكلامية البغدادية؛ فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ العقل في رؤية الشيعة الأوائل، كانت له ماهية ما فوق مادية، وكان يختلف عن العقل المصطلح في الأدبيات العلمية المعاصرة، ومن هنا فإنّه يقترح الاستفادة من مصطلح «العقل

١. الخياط، صص ٣٦، ١٩١ و ٢١٤؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، صص ٣٥ و ١٥٦.

٢. مادلونغ، صص ١٥١-١٧١.

القدسيين» للدلالة على هذا المفهوم.^١ ومع ذلك، فإنه قلما تعرّض إلى بيان ماهية العقل، وإنّ كلامه حول رؤية المدرسة البغدادية مجرد كلام عام، ولم يتعرّض إلى جزئيات رؤية المدرسين في بغداد.

وعلى هذا الأساس، سوف تعرّض في هذه المقالة إلى بيان مسار تطور رؤية الإمامية الأوائل في البحث عن ماهية العقل. ومن هنا، سوف تعرّض أولاً إلى دراسة وبحث رؤية أصحاب الحديث والمتكلمين الإمامية في مدرسة الكوفة، وكيفية انتشار أفكارهم في مدرسة قم، لنتقل بعد ذلك إلى بيان رأي المتكلمين الإمامية في المدرسة البغدادية.

١. ماهية العقل في فكر المحدثين من مدرسة الكوفة

في التقريرات المتوفرة عن المحدثين من الإمامية، يمكن العثور على شواهد تثبت أنّ العقل كان يتمّ تصوّره بوصفه كائناً منفصلاً عن الإنسان وجوهراً مستقلاً. جاء في حديث معروف، رواه أكثر الأصحاب من الإمامية:

«إنّ الله خلق العقل فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزّي وجلالي ما

خلقت شيئاً أحسن منك أو أحبّ إليّ منك، بك آخذ وبك أعطي».^٢

وفي حديث آخر رواه الأصبغ بن نباتة، عن الإمام عليّ عليه السلام، قال:

«هبط جبرئيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم إنّي أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث؛ فاخترها

١. لقد عمد كاتب السطور - في مقالة مشتركة له مع الأستاذ محمد نصيري تحت عنوان «نظريه امامت باطني در تشيع نخستين، در بوته نقد» (نظريه الإمامة الباطنية في التشيع الأول، في دائرة النقد) - إلى نقد رؤية محمد علي أمير معزّي، واعتبر نظرية العقل القدسي نظرية مبهمّة، وأثبت أنّ الأئمة في عصر الحضور وإن كانوا يهتمون بأبعاد أخرى من العقل أيضاً، إلا أنّ هذا لم يكن يعني نفي العقل الاستدلالي. كما أنّ الاعتقاد بهذه الأبعاد الجديدة لا يعني الاعتقاد بالأمر المضادّ للعقل والمخالفة له، بل إنّ عقل الإنسان - من وجهة نظرهم - يُدعى بأنّ بعض العلوم والمعارف خارجة عن دائرته، ولهذا السبب فإنّهم لن يتحدّثوا في تلك الدائرة. (انظر: رضائي، ونصيري، «نظريه امامت باطني در تشيع نخستين، در بوته نقد».)

٢. رويت هذه الرواية عن أصحاب من أمثال أبي بصير (انظر: البرقي، المحاسن، ج ١، ص ١٩٢)، ومحمد بن مسلم (انظر: م. ن)، وساعة بن مهران (انظر: م. ن، ص ١٩٦).

ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاث؟ فقال: العقل والحياء والدين، فقال آدم: إنّي قد اخترت العقل. فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه. فقالا: يا جبرئيل إننا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان»^١.

وفي رواية أخرى من هذه الروايات، روى عيسى بن جعفر العلوي^٢، عن آبائه، عن الإمام عليّ عليه السلام، أنه قال:

«إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله سألّ ممّا خلق الله عزوجلّ العقل؟ قال: خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق - من خلق ومن لم يخلق - إلى يوم القيامة، ولكلّ رأس وجه ولكلّ آدميّ رأس من رؤس العقل، واسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس مكتوب، وعلى كلّ وجه ستر ملقى، لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتّى يولد هذا المولود ويبلغ حدّ الرجال أو حدّ النساء، فإذا بلغ كشف ذلك الستر؛ فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة والجيد والرديء»^٣.

وفي ضوء رواية أخرى رواها يزيد بن الحسن^٤، عن الإمام الكاظم عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أنه قال: «إنّ الله عزوجلّ خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه»^٥. وفي رواية أخرى عن سماعة بن مهران^٦، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال:

«إنّ الله عزوجلّ خلق العقل وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره، فقال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: أقبل فأقبل»^٧^٨.

١. الكليني، الكافي، ج ١، صص ١٠-١١.

٢. عيسى بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن عليّ بن أبي طالب. لم ينقل عنه في المصادر الروائية المعتبرة عند الإمامية سوى القليل من الروايات. وهذه الرواية لم تذكر إلّا في كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق فقط.

٣. الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٨.

٤. كان غلاماً لزيد بن علي، ولا يوجد له غير النزر القليل من الروايات في مصادر الإمامية.

٥. الصدوق، الخصال، ج ٢، ص ٤٢٧.

٦. من أصحاب الإمام الصادق والإمام الكاظم عليهم السلام. وقد وثقه علماء الرجال الشيعة (انظر: النجاشي، التفسير، صص ١٩٣-١٩٤).

٧. الكليني، الكافي، ج ١، صص ٢٠-٢١.

٨. على الرغم من أنّ المحدثين من الإمامية كانوا يعتبرون العقل كائناً مستقلاً وجوهراً منفصلاً عن الإنسان، بيد أنّهم

إنَّ ارتباط هذا العقل ما فوق المادّي مع الإنسان، سوف يبيّن بدوره أبعاد المعرفة الإنسانيّة للعقل من وجهة نظر هذه الجماعة أيضًا. في رؤية هذه الجماعة وهب الله العقل - الذي كان عبارة عن ماهية مستقلّة عن الإنسان - إلى الناس، وأخذ كلّ واحد منهم يستفيد منه بمقدار سعته وظرفيّته. وفي الحديث الذي يرويه أبو هاشم الجعفري، عن الإمام الرضا عليه السلام، أنّه قال: «يا أبا هاشم العقل حياء من الله»^١. وفي حديث آخر مشابه له بسند الأصبح بن نباتة، ومن طريقه إلى الإمام عليّ عليه السلام، قال:

«هبط جبرئيل على آدم عليه السلام؛ فقال: يا آدم إنّي أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث؛ فاخترها ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاث؟ فقال: العقل والحياء والدين، فقال آدم: إنّي قد اخترت العقل. فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه. فقالا: يا جبرئيل إنّا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان. قال: فشأنكما وعرج»^٢.

إنَّ قسماً كبيراً من العقل - في ضوء رأي المحدثين من الإمامية - ليس اكتسابياً، وإنَّ سعي الإنسان من أجل زيادته لن يؤدّي إلى نتيجة، ولن تكون نتيجة هذا المسعى سوى الجهل^٣. وكذلك فإنَّ الروايات التي تحدّثت عن العقل المطبوع، تشير إلى هذا المعنى ذاته أيضًا. لقد ورد التصريح في هذه الروايات أنّ قسماً من عقل الإنسان - والذي يقال له: «عقل الطبع» أو «العقل المطبوع» - ليس اكتسابياً، وأنَّ القسم الآخر الذي يمكن تسميته بـ«العقل المسموع» أو «عقل التجربة»، فهو اكتسابي. وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، نقلًا عن الإمام عليّ عليه السلام، قال:

كانوا يقدّمون تفسيراً وبياناتاً مختلفاً عن الفلاسفة وبعض الأفكار اليونانية والإغريقية. في هذا الرأي - على سبيل المثال - لا نرى أثرًا للأفكار الفلسفية من قبيل: العقول العشرة والأفلاك. فيما يتعلّق بنقد الأفهام الفلسفية والعرفانية من روايات باب العقل، انظر: (المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، صص ٢٥-٣٠؛ الجليلاني، الذريعة إلى حافظ الشريعة، ج ١، ص ١٢٣). وكذلك فيما يتعلّق بالأمثلة التي تمّ السعي فيها إلى التطبيق بين هاتين الرؤيتين، انظر: (البرسي، ص ٤٥، ١٤٢٢هـ؛ الميرداماد، التعليقة على أصول الكافي، ص ٤٠؛ الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٢١٦).

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٤.

٢. م. ن، ج ١، صص ١٠-١١.

٣. م. ن، ص ٢٤.

«منتهى عقله لثمان وعشرين سنة، إلا التجارب». ^١ وحتى زمان إعطاء هذا العقل إلى الناس مختلف أيضًا، وهذا الاختلاف سوف يكون هو السبب في اختلاف أفهام الناس. وعندما سأل إسحاق بن عمار - وهو من المحدثين الإمامية - الإمام الصادق عليه السلام عن سبب قوّة فهم بعض الأشخاص، وضعف فهم بعض الأشخاص الآخرين، قال في الجواب:

«الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرفه كلّ، فذاك من عجنّت نطفته بعقله، وأمّا الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثمّ يجيبك على كلامك، فذاك الذي ركب عقله فيه في بطن أمّه، وأمّا الذي تكلمه بالكلام فيقول: أعد عليّ، فذاك الذي ركب عقله فيه بعدما كبر». ^٢

فيما يتعلّق بكيفية عرض هذا العقل على الأشخاص، هناك أريان يمكن الحصول عليهما في الروايات الموجودة في تراث المحدثين من أهل الكوفة. وفي ضوء أحدهما لا يكون نوع الارتباط بين الإنسان والعقل تركيبياً، بل هو نوع من الانتفاع؛ من قبيل انتفاع الإنسان بنور الشمس. من ذلك - على سبيل المثال - تمّ بيان صفة الارتباط بين عقل وقلب الإنسان في واحد من هذه التقارير بالسراج وسط البيت. كما تمّ تشبيه العقل بملك له رؤوس بعدد الخلائق، ولكلّ رأس وجه، ولكلّ آدمي رأس من رؤوس العقل، وعلى كلّ وجه ستر ملقى، لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتّى يولد هذا المولود، فإذا بلغ كشف ذلك الستر؛ وقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجدّ والردى. ^٣ وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل ليس قوّة من قبيل السمع والبصر في وجود الإنسان، بل هو نور تحت تصرّف الإنسان، وإنّ كلّ إنسان يدرك الحسن والقبح بمقدار انتفاعه بذلك النور.

وفي المقابل، نجد الارتباط بين الإنسان والعقل - في التقارير الأخرى - من النوع التركيبي. وفي الحقيقة، فإنّ العقل يتركّب مع نفس الإنسان. وفي ضوء تقرير آخر، نجد أنّ عقل الناس

١. م. ن. ج ٧، ص ١٩٢.

٢. م. ن. ج ١، ص ٢٦.

٣. الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٨.

يتركب مع نفس الإنسان إماماً أثناء انعقاد النطفة، وأمّا في رحم الأم، أو عند البلوغ.^١ وفي تقرير آخر عن الإمام عليّ عليه السلام أن لعقل الإنسان دفتان، يعمل الأنبياء عليهم السلام على إثارتها: «ويثيروا لهم دفتان العقول». ^٢ إن هذه العبارة تشير بنحو ما إلى أن العقل قوة كامنة في داخل الإنسان، وأن هذه القوة بدورها تحتوي على معارف دفيئة. وكذلك فإن الروايات التي تحدّثت عن «العقل المطبوع»، أكثر تناغمًا مع هذا المعنى؛ من ذلك - على سبيل المثال - ما ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في رواية نقلًا عن الإمام عليّ عليه السلام، أنه قال: منتهى عقل الإنسان إلى ثمان وعشرين سنة، وما يُضاف إلى عقله بعد ذلك فهو من التجارب.^٣

يذهب المحدثون من الإمامية إلى القول باختلاف مراحل عرض العقل على الأشخاص المختلفين. لا شك في أن جميع الناس - إذا ما استثنينا المجانين - سوف يتمتعون عند بلوغ سنّ الرشد بذلك المقدار من العقل الذي يحوّلهم معرفة الحُسن والقبح والصحيح والخطأ، وهذا المقدار من المعرفة، هو الملاك في تكليفهم بالأحكام الشرعية. وعلى الرغم من ذلك، فقد يتمكن بعض الأشخاص من الانتفاع بهذه الموهبة الإلهية على نحو أبكر من غيره؛ إذ قيل على سبيل المثال: إن بعض الأشخاص ينتفعون بنعمة العقل أثناء انعقاد نطفهم، وبعضهم في أرحام أمهاتهم، وهذا هو السبب في حُسن فهمهم وأفضليّتهم على الآخرين في هذا الشأن. وكذلك فإنّ الزيادة على عقول الأشخاص لا تنحصر بسنّ البلوغ فقط، إذ يُضاف إلى عقول الناس حتّى بعد مرحلة البلوغ إلى نهاية العقد الثالث من العمر أيضًا. وبعد هذه المرحلة لا يزداد في عقل الإنسان إلّا ما كان على سبيل التجارب (عقل التجربة الذي سبقت الإشارة إليه).

١. «عدّة من أصحابنا، عن عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي، عن الحسين بن خالد، عن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل آتبه وأكلّمه ببعض كلامي فيعرفه كلّ، ومنهم من آتبه فأكلّمه بالكلام فيستوفي كلامي كلّ ثم يرده عليّ كما كلمته، ومنهم من آتبه فأكلّمه فيقول: أعد عليّ؟ فقال: يا إسحاق، وما تدري لم هذا؟ قلت: لا، قال: الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرفه كلّ، فذاك من عجنت نطفته بعقله، وأمّا الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثم يجيبك على كلامك، فذاك الذي ركب عقله فيه في بطن أمه، وأمّا الذي تكلمه بالكلام فيقول: أعد عليّ، فذاك الذي ركب عقله فيه بعدما كبر، فهو يقول لك: أعد عليّ». (الكُليني، الكافي، ج ١، ص ٢٦).

٢. نهج البلاغة، ص ٤٣.

٣. الكُليني، الكافي، ج ٧، ص ١٩٢.

كما أنَّ التقارير المرتبطة بموضع إقرار العقل، هي الأخرى مختلفة أيضًا. طبقًا لبعض الآراء السائدة بين المحدثين من الإمامية، يقع العقل في قلب الإنسان، وهو ما يُشار إليه في النصوص الإسلامية بـ«الروح» و«النفس»^١. وفي المقابل، وبناء على الشواهد الأخرى الموجودة في روايات الإمامية، يعتبر العقل قوّة في دماغ الإنسان؛ وذلك لأنَّ اختلاف الإنسان العاقل عن المجنون، يرتبط بمقدار ما يتمتّع به من قوّة الدماغ.^٢ إنَّ هذا المدعى ودليله بين التيارات ومختلف الاتجاهات والجماعات الفكرية في العالم الإسلامي، لم يتمّ طرحه إلاّ من قبل بعض الفلاسفة الأوائل فقط.^٣ كما قيل أيضًا: إنَّ تناول بعض الفواكه والأطعمة يؤدّي إلى زيادة العقل أو انخفاضه. وفي هذه الروايات ورد العقل في الغالب إلى جانب الدماغ.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، ربّما أمكن الجمع بين هاتين المجموعتين من الشواهد أيضًا، ولا سيّما بالنظر إلى أنَّ بعض رواة أحاديث الخلق النوراني للعقل، قد نقلوا روايات بهذا المضمون أيضًا. من ذلك ما رواه سماعة بن مهران - وهو من أبرز رواة حديث «خلق العقل» - عن الإمام الصادق (عليه السلام)، أنّه قال: «إنَّ الخُلَّ ليشدّ العقل»^٤. كما نقل أبو بصير ومحمّد بن مسلم^٥ - رغم أنّهما من رواة أحاديث الخلق المستقلّ للعقل - هذه الطائفة من الروايات أيضًا.

ربّما أمكن الادّعاء بأنَّ الدماغ وسيلة مهمّة في مسار التعقّل، وأنَّ تناول بعض الفواكه والأطعمة يؤدّي إلى تقويته، وبالتالي فإنّه سيكون سببًا في تقوية العقل.^٦ ومع ذلك، فإنَّ الرواية

١. انظر في هذا الشأن: فعالي، ص ٤٧-٨٨؛ الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٨؛ الكليني، الكافي، ج ٨، ص ١٩٠.

٢. القمي، تفسير القمي، ج ٢، صص ٢٣٨-٢٣٩.

٣. التوحيد، الإمامة والمؤانسة، صص ١٨٥-١٨٦.

٤. البرقي، المحاسن، ج ٢، ص ٤٨٧.

٥. الصدوق، الخصال، ج ٢، صص ٦١٠-٦١١. «عن أبي بصير، ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: حدّثني أبي،

عن جدّي، عن آبائه (عليهم السلام) أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام)، علّم أصحابه في مجلس واحد أربع مئة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه

ودنياه. قال (عليه السلام): إنّ الحجامَةَ تصحّح البدن وتشدّ العقل، والطيب في الشارب من أخلاق النبي (صلى الله عليه وآله) وكرامة الكاتبين،

والسواك من مرضاة الله عزوجلّ وسنة النبي (صلى الله عليه وآله)، ومطوية للنفم، والدهن يلبّن البشرة، ويزيد في الدماغ».

٦. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٨، صص ٢٥-٢٦.

المتقدمة التي ورد التصريح فيها بأن دماغ الإنسان هو موضع العقل، لا تقبل الجمع مع هذا التفسير، ولا تعمل على رفع الإشكال.

٢. ماهية العقل في فكر المتكلمين الإمامية في مدرسة الكوفة

إنَّ المتكلمين الإمامية^١ في مدرسة الكوفة - خلافاً للمحدثين - لم يكونوا في الغالب يهتمون بالخلق المستقلّ والنوراني للعقل. وعلى الرغم من نقل رواية واحدة عن هشام بن الحكم بشأن خلق العقل بشكل مستقل^٢، بيد أنَّ العقل قد اعتبر في آثاره الأخرى بوصفه قوة نفسانية؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ القلب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^٣ قد تمَّ تفسيره في رواية هشام [بن الحكم] عن الإمام الصادق بـ «العقل»^٤. في ضوء التقارير الموجودة، فإنَّ «القلب» في فكر هشام، يُعدّ واحداً من أدوات الحصول على المعرفة. إنَّ هشام بن الحكم يعتبر القلب والحواس أداتين من أدوات المعرفة. كما أنَّه يرى أنَّ كلَّ ما هو غير محسوس، إنَّما يتمَّ إدراكه من طريق «القلب» فقط.^٥ وكذلك في مناظرته مع عمرو بن عبيد، نجد وصفه لـ «القلب» بأنَّه إمام سائر أعضاء وجوارح البدن، من قبيل: العين، والأذن، وما إلى ذلك. إنَّ الإنسان يعمل بوساطة القلب على مناقشة وتحليل جميع المعطيات التي يتمَّ الحصول عليها بوساطة سائر أعضاء البدن.^٦

١. إنَّ مرادنا من المتكلمين هم أولئك الذين خرجوا في بيان أفكارهم عن متن الرواية، وأخذوا يبيّنون المعارف الدينية، والدفاع عن التعاليم الدينية. وعلى هذا الأساس، لو لم يتم العثور على هذه المواصفات في شخص، فإنَّه لن يكون داخلًا في دائرة المتكلمين. هناك تقارير في مصادر الإمامية، تمَّ فيها التعريف ببعض أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام بوصفهم من المتكلمين. وهم أشخاص من أمثال: قيس بن ماصر، وأبان بن تغلب، وحران بن أعين، ومؤمن الطاق، وهشام بن سالم، وهشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان.

٢. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ١٩٢.

٣. ق: ٣٧.

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٦.

٥. م. ن، صص ٩٩-١٠٠.

٦. م. ن، صص ١٦٩-١٧٠.

وعلى هذا الأساس، يمكن لنا أن نستنتج أن الحواس الخمسة - في رؤيته - كما هي أدوات لإدراك الأمور المحسوسة، كذلك فإن القلب بدوره أداة لفهم وإدراك الأمور غير المحسوسة، وهو كذلك أداة لتبويب وتحليل معطيات الجوارح الأخرى. ومع ذلك، فإن العقل من وجهة نظر هشام، أداة ليست كمثال الأدوات الأخرى، بل يشتمل في حد ذاته على معارف عميقة أخرى. إن ما ورد في الرواية المأثورة عن الإمام الكاظم عليه السلام من تأويل الحكمة المعطاة للقيان عليه السلام بـ «العقل»، يبين هذا التمايز بشكل واضح.

إذ إن هشام بن الحكم يرى أن الإنسان كائن ذو بعدين (تركيب من الروح والجسم)، ويرى أن الإدراك من فعل الروح^١، فلا يبعد أن يعتبر العقل بدوره من قوى الروح أيضًا. وبعبارة أخرى: إن الإدراك من وجهة نظره من فعل الروح، وإن الروح في إدراك الأمور تستعين بالحواس والعقل^٢. يمكن بيان هذا الاحتمال، وهو أن هشام بن الحكم قد استفاد من نظرية المعنى في بحث الصفات لبيان العلاقة والارتباط بين الروح والعقل. قيل إن هشام بن الحكم لم يكن يرى الصفات القائمة بالشيء من الأعراض، بل هي من صفات المعنى من وجهة نظره^٣. وعلى هذا الأساس، لا يبعد هذا الادعاء، وهو أن هشام بن الحكم كان يرى أن العقل من معاني الروح. ولم يرد تقرير من سائر المتكلمين من الإمامية في مدرسة الكوفة بشأن ماهية العقل.

٣. ماهية العقل في مدرسة قم (امتداد تيار المحدثين في الكوفة)

إن مدرسة قم هي في الواقع وريثة روايات الإمامية في مدرسة الكوفة، وهي امتداد للتيارات الموجودة في تلك المدرسة. إن من بين أهم خصائص هذه المدرسة الكلامية، أخذ وانتقال

١. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، صص ٦٠-٦١.

٢. على الرغم من أن الإدراك - من وجهة نظر هشام بن الحكم - من فعل الروح؛ ولكنه قد ادعى بوضوح في مناظرته مع النظام أن إدراك الروح من الماهيات والمفاهيم العامة، إنما يتحقق من قناة القوى الحسية. وبعبارة أخرى: إن شرط التصور العقلي للروح، هو الإدراك الحسي للأشياء.

٣. على حد تعبير هشام بن الحكم، إذا اعتبرنا الصفات من الأعراض، فإنها سوف تكون غير موصوفة؛ في حين أن الصفة في نظرية المعنى، لا هي موصوفة ولا هي من غير الموصوف. من ذلك - على سبيل المثال - أن لون الجدار ليس هو ذات الجدار، ولا غير الجدار. (انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، صص ٦٠-٦١).

روايات مدرسة الكوفة، والاختيار الانتقادي، وبالتالي تبويب وتنظيم هذه الروايات في إطار محدّد. وبطبيعة الحال، فإنّه على الرغم من الفضاء الشيعي الموحد في قم، ولكن لا يمكن اعتبار جميع العلماء الكبار في هذه المدرسة ضمن تيار فكري واحد؛ بل كانت هناك اختلافات وتيارات فكرية متنوّعة في هذه المدرسة. وإنّ التقابل الفكري بين تيار أحمد بن محمد بن عيسى وتلميذه البارز سعد بن عبدالله الأشعري، وبين التيار الفكري بزعامة إبراهيم بن هاشم حول هشام بن الحكم وأفكاره؛ خير شاهد على هذا المدعى^١.

على الرغم من الاختلافات المحتمدة في مدرسة قم، فإنّ جميع علماء الإمامية هناك كانوا يقولون بالخلق المستقل للعقل وماهيته الروحانية. إنّ الروايات الواردة في كتاب المحاسن للبرقي، والكافي للكليني، ومؤلفات الشيخ الصدوق، تثبت الخلق المستقل للعقل وماهيته الروحانية وغير المادية بشكل واضح. وقد تمت رواية هذه الأحاديث في بعض الأحيان من قبل أشخاص من أمثال: ابن الوليد^٢، والصفار^٣، وأحمد بن محمد بن عيسى^٤، وسعد بن عبدالله الأشعري^٥، والحميري^٦، وجميعهم من كبار العلماء في قم. وعلى هذا الأساس، لا يبقى هناك من شكّ في أنّ جميع العلماء الكبار في المدرسة الحديثية لقم، وجميع التيارات الفكرية الموجودة في هذه المدرسة، تعتبر العقل جوهرًا مستقلًا.

وفيما يتعلّق ببحث الارتباط بين العقل والإنسان، حيث كانت هناك اختلافات في التقارير المنقولة عن مدرسة الكوفة، فإنّ أصداء هذه الروايات قد انعكست بدورها في المصادر الروائية لمدرسة قم أيضًا. لا يوجد في كتاب المحاسن للبرقي أيّ تقرير يجيب عن هذه المسألة بشكل

١. انظر بشأن التعرّف على التيارات الفكرية في مدرسة قم: الطالقاني، پرتوى از قرآن، صص ٦٦-٩٠.

٢. الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٨.

٣. م. ن.

٤. م. ن، ص ٩٨.

٥. الصدوق، الخصال، ج ٢، صص ٥٨٨-٥٨٩.

٦. م. ن.

وآخر. إنَّ الشيخ الكليني الذي يميل من جهة إلى تيار هشام بن الحكم في الكوفة^١، وكان من ناحية أخرى من كبار المحدثين في مدرسة قم، وكان جميع التراث الروائي للإمامية يحظى باهتمامه؛ فقد سعى بشكل وآخر إلى الجمع بين الوجود المستقل والروحاني للعقل، وبين ارتباطه بالإنسان على صورة قوة نفسانية. وبعبارة أخرى: لقد سعى الشيخ الكليني إلى الجمع بين التراث الروائي لتيار هشام بن الحكم، وسائر التيارات الأخرى في الكوفة. إنَّه من ناحية قد نقل روايات الخلق المستقل للعقل، ومن ناحية أخرى كان هو العالم الوحيد الذي نقل الرواية الخاصة لهشام بن الحكم بشأن العقل. وكما تقدّم أن ذكرنا، فإنَّ هشام بن الحكم في هذه الرواية وتقريره الآخر، قد وصف العقل بأنَّه قوة نفسانية في الإنسان.^٢

وقد سعى الشيخ الصدوق بدوره إلى الجمع بين العقل المستقل والعقول الإنسانية أيضًا. لقد نقل الشيخ الصدوق رواية تقول إنَّ العقل ملك له من الرؤوس بعدد جميع البشر في العالم، وكلَّ شخص يصل إلى مرحلة البلوغ يستفيد من نور واحد من تلك الرؤوس، ولهذا السبب هناك فهم عقلائي مشترك بين جميع الناس^٣؛ ثمَّ تمَّ تشبيه العلاقة بين عقل الإنسان وقلبه في هذه الرواية بعلاقة القلب في وسط البيت. وبعبارة أخرى: إنَّ العقل كائن نوراني، وإنَّ كلَّ شخص يستفيد من نوره. ومع ذلك، فإنَّ الشيخ الصدوق نفسه يروي أحاديث أخرى تبين أنَّ العلاقة بين الإنسان والعقل علاقة تركيبية^٤. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نحدس أنَّه لم يلاحظ أنَّ هاتين الطائفتين من الروايات متعارضة، أو أنَّه لم يلق بالآ إلى هذا التعارض. إنَّ سبب حدوث

١. فيما يتعلّق بالارتباط الفكري للكليني والتيار الكلامي لهشام بن الحكم، انظر: رضائي، ونصيري، «نظريه امامت باطني در تشييع نخستين، در بوته نقد».

٢. إنَّ وجود هاتين الطائفتين من الروايات في متن كتاب الكافي، أدّى بالكثير من العلماء الكبار وشراح هذا الكتاب إلى مواجهة مشكلة في تفسيرها، إلى الحدِّ الذي ذهب بعضهم إلى الادعاء بأنَّ هذه الروايات تشير إلى نوعين من العقل. باستثناء الفلاسفة الذين تقدّمت الإشارة إلى رأي بعضهم، فإنَّ محدثًا مثل المجلسي - بدوره - وإنَّ كان ينتقد كلام الفلاسفة، إلَّا أنَّه قد قبل بالمعنى المختلف للعقل. (المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، صص ٢٩-٣٠).

٣. الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٨.

٤. م. ن، صص ١٠٢-١٠٣.

هذا الأمر بين علماء قم، يمكن أن يعزى إلى أنهم لم يكونوا بصدد الإجابة عن مسألة ماهية العقل وارتباطه بنفس الإنسان؛ وذلك لاحتمال أنهم يرون أن الناس الماديين لا يمتلكون القدرة على معرفة العقل الذي هو من مرتبة الروحانيين، وربما لهذا السبب كان علماء قم يبدون اهتماماً أكبر بنشاط العقل، ولا سيما نشاطاته العملية، بل وعرفوا حتى العقل بنشاطه وأدائه.

٤. ماهية العقل في مدرسة بغداد

على الرغم من أن المدرسة الكلامية في بغداد، قد أسست من خلال ظهور بعض المتكلمين الكبار من أمثال النوبختيين وبعض تلاميذهم؛ ولكن ليس لدينا أي معلومات بشأن رؤية هؤلاء العلماء حول ماهية العقل. إن القضايا الأولى المرتبطة بماهية العقل في هذه المدرسة، قد وصلت إلينا من الشيخ المفيد؛ إذ اعتبر العقل من مقولة «المعنى»، وقال في هذا الشأن: «معنى يتميز به من معرفة المستنبطات».^١ إن المعنى في علم الكلام - إذا ما استثنينا هشام بن الحكم - يستعمل بشكل رئيس بمعنى العَرَض.^٢ وقد ذهب أبو الفتح الكراجكي - تلميذ الشيخ المفيد - إلى استعمال مصطلح «العَرَض» بدلاً من «المعنى». وهو يرى أن العقل «عَرَض» يحل في الإنسان الحي، ويميز بين الحسن والقيح، وبين الخير والشر.^٣

وبخلاف المحدثين في مدرسة الكوفة، لا نرى في آراء الشيخ المفيد والكراجكي أثراً للوجود المستقل والخلق النوراني أو الوجود الكوني للعقل. إن الشيخ المفيد لم يتحدث - في أي واحد من كتبه المتوفرة بين أيدينا - عن الوجود المستقل للعقل. ومع ذلك فإن تلميذه الكراجكي، قد أشار إلى عدد من الروايات المهمة في هذا البحث، وعمد إلى توضيحها وتفسيرها من الناحية العقلية؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنه بعد ذكر رواية هبوط جبرائيل وعرض العقل والحياة والدين على النبي آدم عليه السلام، طرح هذا السؤال القائل. إن هذه الأمور الثلاثة كلها من الأعراض، والأعراض ليست قائمة بالنفس، ومن هنا لن تكون الحياة والتكلم منها أمراً ممكناً. وإنه في

١. المفيد، النكت في مقدمات الأصول، ص ٢٢.

٢. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، صص ٣٦٩-٣٧٠.

٣. الكراجكي، كنز الفوائد، ج ١، ص ٣١٨.

مقام الجواب يتخلّى عن ظاهر هذه الروايات، ويلبسها ثوب المجاز؛ بمعنى أنّ هذه الأمور لو اكتسبت الحياة، وتمكّنت من النطق، سوف تقول ذلك. كما ذهب الكراچكي - في بيان رواية أخرى تعتبر العقل أوّل مخلوق من الروحانيين - إلى ادّعاء المجاز أيضًا. وعلى حدّ تعبيره، فإنّ مراد الرواية هو أنّ العقل لو خرج من حالة العرّض، وصار قائمًا بالنفس، فإنّه - بسبب فضله - سوف يكون أوّل مخلوق لله عز وجلّ.^١

ثمّ إنّ رأي الشيخ المفيد والكراچكي، يخالف نظريّة أكثر المعتزلة أيضًا. إنّ أكثر المعتزلة - إذا ما استثنينا أبا هذيل العلاف^٢ الذي كان يرى أنّ العقل قوّة لاكتساب العلوم، وأبا عثمان عمرو الجاحظ^٣ الذي كان يرى أنّ العقل أداة للاستدلال - كانوا يؤمنون بقوّة وعرّض باسم العقل. إنهم يرون أنّ العقل عبارة عن مجرد مجموعة من العلوم الضروريّة والبديهيّة^٤، وأنّ تعقل الإنسان هو في الحقيقة طريقة للاستفادة من هذه العلوم في عمليّة الاستدلال.^٥ إنهم يرون أنّ العقل لغةٌ يعني الردع، وأنّ السبب في ردع الإنسان العاقل عن اقتراح القبائح هو هذه العلوم الضروريّة؛ من ذلك - على سبيل المثال - أنّ أبا علي الجبّائي، قد عرفّ العقل بأنّه عبارة عن مجموعة من العلوم (بعض العلوم البديهيّة والضروريّة التي تشكّل أساسًا للاستدلال)، وقد وقع في هذا الرأي تحت تأثير التحليل اللغوي؛ وذلك لأنّ العقل في اللغة بمعنى الردع والكبح، وأنّ سبب امتناع الإنسان العاقل (خلافًا للمجانين) عن القبائح، هو هذه المجموعة من العلوم.^٦

ومع ذلك، فإنّ الدليل الأهمّ الذي دعا أبا علي الجبّائي إلى الرجوع عن تعريف أبي هذيل،

١. الكراچكي، كنز الفوائد، ج ١، ص ٥٧.

٢. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ٤٨٠.

٣. الجاحظ، رسائل الجاحظ، صص ١٢٨-١٢٩.

٤. في معرض البحث عن رأي علم الهدى، سوف نتعرّض إلى هذا البحث وهو: ما هي العلوم التي تندرج ضمن هذه المجموعة؟

٥. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ٤٨٠.

٦. م.ن، ص ٤٨٠.

هو أن هذا التعريف للعقل، سوف يكون سبباً للتكليف بما لا يطاق؛ وذلك لأن تكليف الإنسان إنَّما يكون جائزاً إذا كان عقله مكتملاً، ويكون بمقدوره الاستدلال على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وإذا كان العقل عبارة عن قوَّة وحسّ، لوجب أن تكون هذه القوَّة وهذا الحسّ موجودين لدى الإنسان في مرحلة الصغر أيضاً.^١ وبعد أبي عليّ الجبائي، ذهب نجله أبو هاشم وغيره من المعتزلة إلى اعتبار العقل مجموعة من العلوم.^٢ ليس لدينا عن المعتزلة في بغداد - من أمثال: الخياط والبلخي - شيء حول تعريف العقل. ومع ذلك، فقد قيل: إنَّه لا يوجد هناك اختلاف في هذا الشأن بين المعتزلة، وإنَّ جميع المعتزلة كانوا يعتبرون العقل مجموعة من العلوم الضرورية.^٣

إنَّ القاضي عبد الجبار المعتزلي - تبعاً لأبي هاشم - في الوقت الذي ذهب معه إلى اعتبار العقل مجموعة من العلوم الضرورية، أشار إلى التعاريف الأخرى، من قبيل: الجوهر، والآلة، والحاسة، والقوَّة أيضاً، وقام بردها.^٤ إنَّ المخالفين للمعتزلة (أكثر الزيدية، والشيخ المفيد والكراجكي) ذهبوا إلى الاعتقاد بأنَّ العقل إذا كان عبارة عن العلوم الضرورية، لكان لازم ذلك أن لا يكون الإنسان أثناء تفكيره حول مسألة ما عاقلاً؛ وذلك لعدم التفاته إلى بعض تلك العلوم الضرورية (غير المرتبطة بموضوع تفكيره).^٥ كما أنَّهم في الجواب عن الإشكال القائل: إذا لم يكن العقل هو تلك العلوم الضرورية، فإنَّ الشخص سوف يمكن أن يكون عاقلاً، ولكن لا تكون العلوم الضرورية حاضرة عنده، أو أن يكون عالماً بمجموعة من العلوم الضرورية، ولكن لا يكون عاقلاً، يجيبون بالقول: إنَّه لو كان الشخص عالماً بالعلوم الضرورية، فإنَّه سوف يكون عاقلاً قطعاً؛ وذلك لأنَّ العلم بالعلوم الضرورية يمثل نوعاً من الإدراك، وهذا الإدراك من دون أداته المتمثلة بالعقل، لن يكون ممكناً. وكذلك إذا كان الشخص عاقلاً، فمن الممكن أن يكون

١. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، صص ٣٧٨-٣٧٩.

٢. لتعرّف على وجهة نظر أبي هاشم واختلافه اليسير مع أبي علي الجبائي، انظر: م.ن، ص ٣٨٥.

٣. الشرفي، شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ١٢٦.

٤. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، صص ٣٧٥-٣٧٩.

٥. الشرفي، شرح الأساس الكبير، ج ١، صص ١٢٦، و ١٣٠-١٣١.

عالمًا بالعلوم الضرورية أو لا يكون عالمًا بها. من قبيل الشخص الذي يستطيع السمع ويستطيع النظر، ومع ذلك يمكن أن يكون عالمًا ببعض المسموعات والمرئيات أو لا يكون عالمًا بها.^١ إنَّ عقل الإنسان - من وجهة نظر هذه الجماعة - بمنزلة قوته الجسدية حيث تنمو وتصل إلى مرحلة البلوغ، فإنَّها تنمو بالتدريج يوميًا بعد يوم، وعند البلوغ تصل إلى الشرائط اللازمة. وبهذا البيان يجاب عن الإشكال الذي سبق للمعتزلة أن ذكروه حول التكليف بما لا يطاق.^٢

إنَّ هذا الرأي قريب إلى حدِّ ما من تفكير هشام بن الحكم. وعلى الرغم من الاختلافات في أسلوب بيان الارتباط بين العقل والإنسان في رؤية هشام مع الشيخ المفيد وكذلك الكراجكي، إلا أنَّ هاتين النظريتين تشتركان في نفي الوجود الاستقلالي للعقل، وكذلك تشتركان في القول بإنسانيته أيضًا.

إنَّ السيّد المرتضى الذي يميل إلى أفكار الاعتزال بشكل أكبر، يذهب - خلافًا لأستاذه - إلى اعتبار العقل مجموعة من العلوم الضرورية. إنَّ السيّد المرتضى في بيان ماهية العلوم التي تندرج ضمن هذه المجموعة، يذكر خصوصيتين، وهما:

١. إنَّ اكتساب المعارف الملقاة على عاتق الإنسان (من قبيل: النظر والاستدلال على معرفة الله)، رهن بهذه العلوم.

٢. إنَّ القيام بالأفعال والتكاليف الدينية تستحيل من دون هذه العلوم (إدراك حسن وقبح الأفعال).^٣

كما أنَّه بعد بيان هاتين الخصوصيتين، عمد إلى تعداد هذه العلوم على النحو الآتي:

١. العلم بأصول الأدلة، من قبيل العلم بأحوال الأجسام، مثل: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق.

٢. الأمور التي يكون العلم بالأصول المذكورة من دونها مستحيلًا؛ من قبيل العلم بالعادات

١. ابن محمد بن علي، الأساس لعقائد الأكياس، ص ١٦.

٢. الشرفي، شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ١٢٦، و صص ١٣٠-١٣١.

٣. علم الهدى، الذخيرة في علم الكلام، صص ١٢١-١٢٣.

الموجودة في العالم، مثل: طلوع الشمس من جهة المشرق، وغروبها في جهة المغرب.
٣. الأمور التي يكون تحقق الغرض الإلهي رهنًا بها، من قبيل: جهات المدح والذم، وجهات الخوف والضرر، وما إلى ذلك.^١

إن تعريف السيد المرتضى يتفق مع ما يقوله أغلب المعتزلة بالكامل، ويخالف تعريف الشيخ المفيد. إن القاضي عبد الجبار قد تعرّض إلى هذا البحث في فصل تحت عنوان «مائية العقل»، وكانت آراؤه تنسجم تمامًا مع ما قاله السيد المرتضى.^٢ وبعد السيد المرتضى، عمد تلاميذه إلى ترجيح رأيه على رأي الشيخ المفيد؛ من ذلك - على سبيل المثال - أن أبا الصلاح الحلبي والشيخ الطوسي - وهما عالمان كبيران من المدرسة الكلامية في بغداد - يتفقان مع السيد المرتضى في هذا البحث تمامًا.^٣ والاستثناء الوحيد في ذلك، هو أبو الفتح الكراجكي الذي وافق الشيخ المفيد كما سبق أن ذكرنا.

وبطبيعة الحال، فقد نسبت إلى السيد المرتضى تعاريف أخرى في كتاب الحدود والحقائق أيضًا، وهي كالآتي:

١. قوّة في القلب، يحصل الناس بوساطتها على قوّة التمييز.^٤
٢. بعض العلوم الضرورية التي يكون اكتساب العلوم الأخرى بوساطتها أمرًا ممكنًا.^٥
٣. العلم بالأمور الواجبة والمستحيلة.^٦
٤. غريزة يمكنها فهم العلوم الكلية البديهية فيما لو كانت أدواتها سليمة.^٧

١. م.ن، صص ١٢١-١٢٢.

٢. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، صص ٣٧٥-٣٧٩.

٣. فيما يتعلّق برأي أبي الصلاح، انظر: الحلبي، تقريب المعارف، ص ١٢٩. وكذلك فيما يتعلّق بوجهة نظر الطوسي، انظر:

الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، صص ١١٧-١١٨.

٤. علم الهدى، رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٧٧.

٥. م.ن.

٦. م.ن.

٧. م.ن.

ورد في هذا الكتاب التعريف الأوّل «الأصل» وإضافة سائر التعاريف الأخرى بعبارة «قيل». بالنظر إلى أنّ نسبة كتاب (الحدود والحقائق) إلى السيّد المرتضى مشكوك فيها.^١ يمكن الادّعاء بأنّ التعريف الأصلي للسيّد المرتضى، هو التعريف السابق، يضاف إلى ذلك أنّ التعريف الثاني والثالث والرابع من بين التعاريف الأربعة المذكورة في كتاب الحدود والحقائق، تشبه تعريف الأشاعرة للعقل. ومن بينها نجد أنّ التعريف الرابع، حتّى من حيث العبارة، يشبه ما ذكره الفخر الرازي في كتاب (المحصّل)^٢. والتعريف الثاني بدوره يشبه تعريف الأشعري للعقل^٣، والتعريف الثالث هو تعريف القاضي أبو بكر الباقلاني.^٤ وإنّ الذي يلفت انتباه الباحث والمحقّق في هذه التعريفات الثلاثة، عدم النظر إلى إدراك العقل لحسن وقبح الأفعال.^٥ إنّ قيام الأشاعرة بتعريف العقل بهذا الشكل، يعود سببه إلى أنّهم كانوا يختلفون مع المعتزلة في هذا البحث. ولهذا السبب، فإنّ المعتزلة وإن كانوا يرون أنّ العقل عبارة عن مجموع العلوم؛ إلّا أنّهم يرون أنّ العلم بحسن وقبح الأفعال - بدوره - جزء من هذه العلوم أيضًا. والتعريف الأوّل يختلف من الأساس مع جميع التعاريف الأخرى، ولا سيّما منها التعريف الموجود في كتاب (الذخيرة).

النتيجة

بالنظر إلى ما ورد ذكره في هذه المقالة، يمكن بيان مسار تطوّر رؤية الإمامية في بحث ماهية العقل من مدرسة الكوفة إلى مدرسة بغداد، ضمن ثلاث مراحل:

١. فيما يتعلّق بخطأ نسبة هذا الكتاب إلى السيّد المرتضى، انظر: الأنصاري، حسن، «الحدود والحقائق كتابي از سيد مرتضى نيست (همراه گفتاري از استاد مدرسي)» (الحدود والحقائق كتاب لغير السيّد المرتضى «مع مقالة للأستاذ المدرسي»).

سایت بررسي هاي تاريخي (موقع الأبحاث التاريخية) رابط: <https://ansari.kateban.com>.

٢. الفخر الرازي، المحصّل، ص ٢٥١.

٣. الإيجي، شرح المواقف، ج ٦، صص ٤٦-٤٧.

٤. م.ن، ص ٤٧.

٥. إنّ الأشاعرة أنفسهم أشاروا إلى هذا الاختلاف صراحة، وتعرّضوا إلى بحثه. (انظر: الإيجي، شرح المواقف، ج ٦، ص ٤٧).

١. كان المحدثون في مدرسة الكوفة يعتبرون العقل كائناً مستقلاً وروحانياً (غير جسماني). إنَّ الله سبحانه وتعالى قد قسّم هذا العقل بين العباد، وإنَّ كلَّ شخص يستطيع التعرّف على الحسن والقبح بوساطته. ومع ذلك، فإنَّ التقارير التي تمَّ التعرّض فيها إلى بيان كيفية انتفاع الناس بالعقل مختلفة في بعض الموارد. ففي بعضها أنَّ الارتباط بين العقل والإنسان، إنَّما هو من قبيل الارتباط بين الإنسان والنور، وأنَّ الناس إنَّما يستفيدون من نور العقل فقط. في حين أنَّ هذا الارتباط - في ضوء بعض الشواهد - ارتباط تركيبى، وأنَّ العقل يتركّب مع الناس. إنَّ المتكلِّمين في مدرسة الكوفة لم يكن لهم اهتمام بالوجود المستقلَّ والنوراني للعقل، وكانوا يرون العقل حالة وقوة نفسانية وهبها الله سبحانه وتعالى إلى الناس.

٢. إنَّ علماء الإمامية في مدرسة قم، إنَّما هم في الحقيقة امتداد لآراء المحدثين في مدرسة الكوفة. وعلى الرغم من مشاهدة بعض الميول إلى تيار المتكلِّمين في الكوفة أحياناً، كما نجد ذلك عند أمثال الشيخ الكليني؛ ولكن تمَّ السعي من قبل هؤلاء - بطبيعة الحال - إلى الجمع بين رأي المتكلِّمين والمحدثين في الكوفة.

٣. إنَّ المتكلِّمين من الإمامية في مدرسة بغداد، عمدوا - مثل المعتزلة - إلى إنكار الوجود المستقلَّ للعقل. ومع ذلك، فإنَّ العقل من وجهة نظر الشيخ المفيد والكراجكي - بخلاف المعتزلة - عبارة عن عرض. إنَّ الكراجكي حمل جميع الروايات الواردة بشأن الوجود المستقلَّ للعقل على المجاز صراحة. إنَّ هذا الرأي قريب إلى حدِّ ما بفكر هشام بن الحكم. وبطبيعة الحال، فإنَّ السيّد المرتضى وغيره من المتكلِّمين في مدرسة بغداد - بخلاف الشيخ المفيد والكراجكي - عمدوا إلى التماهي مع المعتزلة بشكل كامل، واعتبروا العقل مجموعة من العلوم الضرورية.

المصادر

- ابن تيميّة، تقيّ الدين، الردّ على المنطقيين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٣هـ.
- ابن محمّد بن علي، القاسم، الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٤٢١هـ.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ويسابيدن: فرانس شتاينز، ١٤٠٠هـ.
- الإيجي، الميرسيّد شريف، شرح المواقف، قم، دار نشر الشريف الرضي، ١٣٢٥هـ. ش.
- البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، قم، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٧١هـ. ش.
- التوحّيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٤٢٤هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م.
- الجيلاني، رفيع الدين محمّد بن محمّد المؤمن، الذريعة إلى حافظ الشريعة، قم، دار الحديث، ١٤٢٩هـ.
- الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، قم، انتشارات الهادي، ١٤٠٤هـ.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن، قم، دار القلم، الدار الشامية، بيروت، دمشق، ١٤١٢هـ.
- رضائي، محمّد جعفر؛ ومحمّد نصيري، «نظريه امامت باطني در تشييع نخستين، در بوته نقد» (نظريّة الإمامة الباطنيّة في التشييع الأوّل، في دائرة النقد)، مجلّة نقد ونظر، العدد ٦٨، ١٣٩١هـ. ش.
- السبحاني، محمّد تقيّ، «كلام إمامية: ريشهها ورويشها» (كلام الإمامية: الجذور والمناشئ)، مجلّة نقد ونظر، العدد ٦٥.
- الشرفي، أحمد بن محمّد بن صلاح، شرح الأساس الكبير، صنعاء، دار الحكمة الليانيّة، ١٤١١هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمّد بن إبراهيم (صدر المتألّهين)، شرح أصول الكافي، طهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٨٣هـ. ش.
- الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، الخصال، قم، دفتر انتشارات اسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم، ١٣٦٢هـ. ش.
- _____، علل الشرائع، قم، مكتبة الداوري، ١٣٨٥هـ. ش.

- _____، معاني الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم، ١٤٠٣هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦هـ.
- علم الهدى، السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
- _____، الذخيرة في علم الكلام، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر بن حسين، المحصّل، عمّان، دار الرازي، ١٤١١هـ.
- القاضي عبد الجبار المعتزلي، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، الدار المصرية، ١٩٦٢-١٩٦٥م.
- القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، قم، دار الكتاب، ١٤٠٤هـ.
- الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، منشورات دار الذخائر.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.
- _____، النكت في مقدّمات الأصول، قم، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.
- Amirmoezzi, Mohammad Ali, *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam*, New York State University of New York Press, 1994.

الفصل الثاني: الدين والعقل

العقل في القرآن^١

مهدي أحمدى^٢

مشتقات مفردة «العقل» في القرآن الكريم كثيرة. ويحظى التعقل والتوكؤ على العقل بأهمية بالغة ودور مصيري في الحياة المعنوية السعيدة للإنسان، وقد جاء بحسم في سورة يونس: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٣.

تكتسب هذه المفردة مكانتها المميّزة عندما تُدرس في مساحات معرفية واسعة المعاني والدلالات. فالعقل والنظر والتدبر والفكر والفقہ والبصيرة والحلم والعلم والسمع والذكر... كلّها مفردات تنتمي في القرآن الكريم إلى مضمار معنائي واحد يشير إلى مستوى أعمق من المعرفة البشرية. والسؤال الآن: ما هو معنى العقل في القرآن الكريم؟ وما هي علاقته بالعقل المصطلح لدى البشر؟ هل الفرق بينهما في درجة شدّة المفاهيم وضعفها فقط؟ وكم هي علاقته بباقي مجالات المعرفة من قبيل المعرفة الحسيّة؟ وما هو دوره في معرفة حقائق الوجود والقضايا القيمية من قبيل الأخلاق والأحكام الشرعية؟ ما هي أرضيات رشد ونموه وما هي آفاته وعوامل تدهوره؟... إلخ. من الجليّ ضرورة التطرّق الموضوعي لمفهوم العقل ومكانته في

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل در قرآن كريم» في كتاب سر چشمه حكمت: جستارهای در باب عقل، الإعداد: على نقى خداياري، باللغة الفارسية، إصدار: مؤسسه فرهنگي نأ، الصفحات ٣٢ إلى ٧٧.
تعريب: حيدر نجف.

٢. مهدي أحمدى، أستاذ مساعد في قسم الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة شيراز.

٣. يونس: ١٠٠.

المجالات المذكورة من وجهة نظر القرآن الكريم في ميادين المعرفة والدين والإيمان. بيد أن هذه الدراسة تختصّ بموضوع العقل في القرآن الكريم على نحو عام، ودوره في معرفة القرآن، وهو ما كان موضع اهتمام المفسّرين منذ القدم. ^١ في التفاسير القديمة، كانوا يشيرون إلى المعاني اللغويّة لمفردة العقل ويتطرّقون إلى معناه المناسب، ولكنّ في بعض التفاسير الحديثة (المعاصرة) وبتأثير من التحوّلات الفكرية الجديدة، اكتسبت موضوعه منزلة العقل في الدين ودوره في معرفة التعاليم الدينيّة، وفي فهم القرآن على الخصوص، أهميّة بالغة. ^٢

في قاموس اللغة، وردت مفردة العقل ومشتقاتها بمعنى المنع والصدّ والسدّ والعقد والحبس والحفظ والديّة والقميص الأحمر والملجأ والحصن والجدار والفهم والتثبّت في الأمور والارتفاع إلى الأعلى. ^٣ هذه الكلمة على الضدّ من الحماقة، ^٤ وأكثر من ذلك على الضدّ من الجهل. ^٥ بعض أهل اللغة والتحقيق يرون هذه المعاني تابعة، وقد أطلوا الحديث عن المعنى الأصلي. وورد أنّ الإمساك والاستمساك، ^٦ والعقد وربط العقدة والشدّ، ^٧ وتشخيص الصلاح والفساد في ميادين الحياة الماديّة والمعنويّة، وضبط النفس وحبسها في حدود الصلاح، ^٨ هي المعاني الأصليّة

١. الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن؛ الطوسي، التبيان؛ الطبرسي، مجمع البيان.

٢. عبده، ورضا، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار)؛ الطباطبائي، الميزان؛ الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة الفرقان.

٣. بن أحمد، العين، ج ١، صص ١٥٩-١٦١؛ جوهرى فارابي، الصحاح، ج ٥، ص ١٧٦٩؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والاثري، ج ٣، ص ٢٧٨؛ الراغب، المفردات، جذر العقل؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٦٨٧، و صص ٤٥٨-٤٦٥؛ الفيروز آبادي الشيرازي، القاموس المحيط، ج ٤، صص ١٨ و ١٩.

٤. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٦٨٧؛ الطوسي، التبيان، ج ١، ص ١٩٩.

٥. بن أحمد، العين، ج ١، ص ١٥٩؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٣، ص ١٢٤.

٦. الراغب، المفردات؛ الخزاعي النيشابوري، روض الجنان، ج ١، ص ٢٣٦؛ السيزواري، المواهب الرحمن، ج ١، ص ٢٥٤؛ الحائري الطهراني، مقتضيات الدرر، ج ١، ص ١٥٤؛ الطالقاني، يرتوى از قرآن، ج ١، ص ١٤٣؛ الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٤٧.

٧. الطوسي، التبيان، ج ١، ص ١٩٩؛ الطباطبائي، الميزان، ج ٢، صص ٢٣، ٢٤٧.

٨. المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، ص ١٩٦.

الثلاثة للعقل. وعلى هذا الأساس، ستكون سائر المعاني مجازية أو تفسيراً بلوازم العقل. وربّما كان المعنى المذكور في كتاب «التحقيق» أنسب وأفضل. بحسب هذا المعنى، سيكون الإمساك والتدبّر وحسن الفهم والإدراك والانزجار ومعرفة احتياجات الحياة والتحصّن داخل أسوار العدل والحق، والتحفّظ من الميول النفسية، ستكون كلّها من لوازم تشخيص الصلاح والفساد.^١

العقل في المصطلح

استخدمت مفردة العقل في علوم شتى، واكتسبت طابعاً مصطلحاً في بعض العلوم من قبيل الفلسفة والكلام والمنطق وعلم الأصول. ولهذه المفردة معنيان: الأوّل موجود مجرد إلى جانب أنواع الموجودات في عالم الوجود، يطرح في الفلسفة من خلال البحث في أنحاء وجود الجوهر والعرض.

أمّا المعنى الثاني، فهو من خصوصيات الإنسان وصفاته، ويتعلّق بالمعرفة والإدراك، وهو إلى ذلك المعنى المتبادر للذهن والمستخدم لكلمة العقل في علوم مختلفة، مثل المنطق والكلام والأصول أو المحاورات العامة.^٢ إنّ العقل بمعنى أداة المعرفة أو المعرفة ذاتها باعتبار نوع الوجود - وهو قوّة من قوى النفس لها خاصية الإدراك (عين الإدراك) والعلم، والنفس ذاتها -^٣ وباعتبار مدياته وسعته من حيث كونه ضرورياً أو نظرياً أو استنباطياً أو استدلالياً أو غير ذلك؛ قد يقع أحياناً في فخّ التعاريف المتنوّعة - والتي قد تبلغ ألف تعريف^٤ - ويكون محاطاً في بعض الأحيان بالغموض والضبابية. وبشكل ملخص نقول:

أ. التعاريف العامة الغامضة: العقل هنا هو أداة التمييز والتشخيص. أحياناً يُعبّر عنه بالقوّة التي تميّز الإنسان عن الحيوانات، وهو قول يُنسب إلى أتباع المذهب الشافعي. ومن ذلك

١. م. ن.

٢. الجهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة، صص ٤٥٧-٤٩٧؛ المنطق، صص ٥٣٦-٥٤٠؛ علم الأصول، صص ٩٤٥-٩٥١؛ الوجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج ٦، صص ٥٢١-٥٢٦.

٣. الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٤٧.

٤. الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١، ص ٨٤.

إدراك المعلومات والمعقولات، ومعرفة حقائق الأمور، وطريق الوصول إلى الواقع، وتشخيص المصالح الدنيوية والدينية، وملكة أو قوة تشخيص حقائق الأمور وعواقبها.

ب. التعريف بالمعلومات الضرورية وبعبارات مبهمة في العلوم: يُعرّف العقل هنا تعريفاً كلياً عاماً بالعلم بالضروريات؛ والعلوم الضرورية كافة؛ والعلم بالمدرّكات الضرورية؛ والتصوّرات والتصديقات الفطرية؛ وإدراك المقدمات الأولية الضرورية؛ والعلم بالمقدمات الكلية الصادقة عن طريق الفطرة؛ وإدراك الأمور الجديرة بالإتيان أو الترك، أو الجديرة بأن تُعرف وتُعلم.

ج. تعريف العقل بأنه قوة الاستنباط والاستدلال (البرهنة): العقل هو الاستدلال بالشاهد على الغائب، والاطّلاع على عواقب الأمور؛ ونورٌ في الصدر يستدلُّ به القلب؛ وصفة تُدرّك بها المعلومات ويُنظر بها في المعقولات؛ وقوة (ملكة) تدرّك بها العلوم المستفادة من التجارب؛ والاستدلال بالأمور الواضحة على الأمور غير الواضحة؛ واستنباط الأمور الكلية من الأمور الطبيعية المشابهة.

د. التعاريف الجامعة للعقل: أحياناً يطلق العقل في تعريف ما على العلوم الضرورية والعلوم الاستنباطية، وأحياناً يطلق في مجالات مختلفة ومن زوايا مختلفة مستقلة على المعاني المذكورة.^١ في بعض العبارات يصنّفون العقل إلى غريزي ومكتسب، وهما صنفان يشيران في الظاهر إلى نوعين من إدراكات العقل: ضرورية ونظرية.^٢ وهناك أيضاً تقسيم العقل الضروري من حيث الإدراك إلى عقل نظري وعقل عملي.^٣

بالإضافة إلى كل هذا، يستخدم العقل عند عامة الناس بمعنى التعقل والتفكير والتدبر، والعاقل هو الذي يفكر بطريقة فاضلة عميقة عند استنباطه الأمور الخيرة التي يجب أن يأتيها،

١. ابن سينا، عيون الحكمة، ص ١١؛ ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، ص ٢١٠؛ الغزالي، معيار العلم، ص ٢٨٦؛ الفارابي، رسالة في العقل، صص ٤-١٢.

٢. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٣٢؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص ١٤٧.

٣. ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، ص ٢١٠؛ المظفر، منطق، ج ١، ص ٢٠٥؛ ج ٢، صص ١١٣، ١١٦.

والأمور الشريرة التي ينبغي أن يتركها. وعلى حدّ تعبير أبي حامد الغزالي: «إنّه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره»^١.

مجالات معنى العقل في القرآن

ثمّة في القرآن الكريم تعابير ومفاهيم كثيرة تستخدم بمعنى التعقل أو المعاني القريبة من التعقل، ومردّ هذه الصلة إلى الجذر اللغوي للكلمات وحالات استعمالها في المجالات الأدبية المتعدّدة، وتبعاً لذلك في المحاورات العامّة، وحتىّ في لغات العلوم المختلفة وعبارات الخواص وأهل العلم والمعرفة. كما أنّها قابلة للاستنباط من حيث الاستخدام القرآني لها؛ ففي كثير من الحالات - التي استخدمت معظم التعابير فيها - هناك علاقة تساو وتكافؤ وانسجام بين هذه التعابير وموارد استعمال العقل من حيث موضوع الآية وكذلك نوع العبارة.^٢ وهنا نذكر هذه التعابير والمفاهيم وانعكاساتها في القرآن عبر الإشارة إلى نوع التعابير، وستأتي خلفياتها في البحث حول موارد اعتبار أحكام العقل وحجّيتها.

لم تستخدم مفردة (العقل) أو جمعها (العقول) في القرآن الكريم، لكنّ مشتقاتها الفعلية تصل إلى ٤٧ حالة. في بعض الحالات جاء مفهوم العقل بعبارات متنوّعة منها: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ/ تَعْقِلُونَ﴾^٣ (١٣ مرة)؛ ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾^٤ (١١ مرة)؛ ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٥؛ ﴿لَا يَأْتِي/

١. الغزالي، معيار العلم، ص ٢٨٦.

٢. ينبّه الطباطبائي إلى أنّ الألفاظ المعبّرة عن أنواع الإدراكات في القرآن الكريم تصل إلى نحو ٢٠ لفظة. وقد ضغط الطباطبائي هذه الألفاظ بشكل من الأشكال، لكنّه معنيتها وفسرها وعرفها بنحو بليغ؛ الطباطبائي، الميزان، ج ٢، صص ٢٤٧-٢٤٩.

٣. نظير: آل عمران: ٤٤، ٤٥؛ الأنعام: ٣٢؛ الأعراف: ١٦٩؛ يونس: ١٦؛ هود: ٥١؛ يوسف: ١٠٩؛ الأنبياء: ١٠، ٧٦؛ المؤمنون: ٨٠.

٤. مثل: البقرة: ١٧٠، ١٧١؛ المائدة: ٥٨، ١٠٣؛ الأنفال: ٢٢؛ يونس: ٤٢، ١٠٠؛ العنكبوت: ٦٣؛ الزمر: ٤٣؛ الحجرات: ٤.

٥. البقرة: ٧٣، ٢٤٢؛ الأنعام: ١٥١؛ يوسف: ٢؛ النور: ٦١؛ غافر: ٦٧؛ الزخرف: ٣؛ الحديد: ١٧.

لَايَةٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١﴾؛ ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ٢؛ ﴿وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ ٣؛ ﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ ٤؛ ﴿عَقَلُوهُ﴾ ٥؛ ﴿يَعْقِلُهَا﴾ ٦؛ ﴿نَعْقِلُ﴾ ٧.

لم يرد مفهوم الفكر في القرآن الكريم بصيغته الاسميّة وعلى شكل مفرد أو جمع، لكن مشتقات فعله وردت ١٧ مرّة في القرآن. الفكر بمعنى الفهم والإدراك، وفي المصطلح القوّة التي يحصل بها العلم بالمعلوم. بعبارة أخرى: إنّه التفكير والبحث والغور لنيل حقيقة الأمور.^٨ وقد جاءت هذه الاستعمالات بأشكال مختلفة: ﴿لَايَاتٍ / لَايَةٌ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ٩؛ ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ أو ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ١٠؛ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ ١١؛ ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ * ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾ * ﴿تَتَفَكَّرُوا﴾ * ﴿فَكَّرَ﴾ ١٢.

وجاء مفهوم التدبّر في القرآن الكريم ٤٤ مرّة بحالتيه الاسميّة والفعلية وبصيغتي المفرد والجمع. والتدبّر مستل من الدبّر والخلف، على الضد من القبل والوجه. كما أنّ التدبّر هو التفكير في الأمور وعواقبها.^{١٣} ومن جملة صيغته الفعلية: ﴿يُدبِّرُ﴾ ١٤؛ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ * ﴿أَفَلَمْ

١. البقرة: ١٦٢؛ الرعد: ٤؛ النحل: ١٢، ٦٧؛ العنكبوت: ٣٥؛ الروم: ٢٤، ٢٨؛ الجاثية: ٥.

٢. آل عمران: ١١٨؛ الشعراء: ٢٨.

٣. يونس: ٤٢.

٤. يس: ٦٢.

٥. البقرة: ٧٥.

٦. العنكبوت: ٤٣.

٧. الملك: ١٠.

٨. الراغب، المفردات، ص ٣٨٤.

٩. يونس: ٢٤؛ الرعد: ٣؛ النحل: ١١، ٦٩؛ الروم: ٢١؛ الزمر: ٤٢؛ الجاثية: ١٣.

١٠. البقرة: ٢١٩، ٢٦٦؛ الأعراف: ١٧٦؛ النحل: ٤٤؛ الحشر: ٢١.

١١. الأعراف: ١٨٤؛ الروم: ٨.

١٢. على الترتيب: الأنعام: ٥٠؛ آل عمران: ١٩١؛ سبأ: ٤٦؛ المدثر: ١٨.

١٣. الراغب، المفردات، ص ١٦٤؛ الطوسي، التبيان، ج ٣، ص ٢٧٠.

١٤. يونس: ٣، ٣١؛ الرعد: ٢؛ السجدة: ٥.

يَدَّبَّرُوا * لِيَدَّبَّرُوا^١.

وورد مفهوم النظر بمشتقاته الاسميّة والفعلية ١٢٩ مرة في القرآن الكريم. إنّه يعني النظر بالعين، والفهم، والانتظار، والحيرة، وقد جاء في الآيات القرآنية والروايات بهذه المعاني أيضًا.^٢ بالمستطاع الإشارة في هذا المضمار إلى عبارات من قبيل: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا * أَفَلَا يَنْظُرُونَ * أَفَلَمْ يَنْظُرُوا * فَانظُرُوا * فليَنْظُر...﴾^٣ إلخ.

كما ورد مفهوم اللَّبِّ بصيغة الجمع (= الألباب) ١٥ مرّة في القرآن الكريم. اللَّبُّ في اللغة بمعنى الخالص من كلّ شيء، وبهذا الاعتبار يطلق على العقل أيضًا؛ لأنّ العقل يُدرك المعاني الخالصة من أيّة شوائب وريب فكرية، أو المراد به العقل الخالص والمزكّى.^٤ وكما أسلفنا، فقد وردت هذه المفردة في كلّ مكان من القرآن بصيغة الجمع (= أولو الألباب).^٥

ومن التعابير الأخرى التي استخدمت في القرآن الكريم بمعنى العقل: الحِجْرُ بعبارة ﴿لِيَذِي حِجْرٍ﴾^٦. والنّهى (جمع نهية) بعبارة ﴿لِأُولِي النُّهَى﴾^٧.

وهناك الحِلْمُ وصيغ جمعه التي وردت في القرآن الكريم ٢١ مرّة. كما ذكر الحِلْمُ بمعنى ضبط النفس والطبع من هياج الغضب، أو بمعنى العقل.^٨

واستخدمت مفردة السَّمْع في القرآن الكريم بصيغة الاسم المفرد ومشتقات الفعل ١٨٥

١. على الترتيب: النساء: ٨٢؛ محمّد: ٢٤؛ المؤمنون: ٦٨؛ ص: ٢٩.

٢. الراغب، المفردات، صص ٤٧٩ و ٤٨٠، يذهب الراغب إلى أنّ معنى النظر بالعين شائع بين عامة الناس أكثر، ومعنى البصيرة والفهم والإدراك شائع بين الخواص أكثر. حقائق التأويل، ص ٢٥٢.

٣. الأعراف: ١٨٥؛ الغاشية: ١٧؛ ق: ٦؛ النحل: ٣٦؛ الحج: ١٥.

٤. الراغب، المفردات، ص ٤٤٦؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٦٨٧؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج ٤، ص ١٠٢.

٥. نظير: البقرة: ١٧٩، ١٩٧، ٢٦٩؛ آل عمران: ١٩٠، ٧؛ المائدة: ١٠٠؛ يوسف: ١١١؛ الرعد: ١٩؛ إبراهيم: ٥٢؛ ص: ٢٩، ٤٣.

٦. ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ١٧٠؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ٤٦٢؛ ج ٨٥، ص ٥.

٧. طه: ٥٤، ١٢٨؛ الراغب، المفردات، ص ٥٠٧؛ الطوسي، التبيان، ج ٢، ص ١٤٦.

٨. الراغب، المفردات، ص ١٢٩؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ٥٦٥؛ الطور: ٣٢.

مرةً، وبقرينة كلمات الآيات وسياقاتها بمعنى السماع بالأذن والإدراك والطاعة^١، ومن ذلك: ﴿أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾^٢؛ ﴿لَا آيَاتٍ * لَايَةٌ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾^٣؛ ﴿لَا يَسْمَعُونَ * يَسْمَعُونَ * أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾^٤.

البصر بكل مشتقاتها استخدمت ١٤٨ مرةً في القرآن الكريم. استعمل البصرُ (الإبصار) والبصيرة (بصائر) وكذلك التبصرة والمبصرة في القرآن، بمعنى العين البصيرة والحجة الواضحة والمعرفة اليقينية^٥.

والعبرة ومشتقاتها استخدمت ٩ مرّات في القرآن الكريم. والعبرة مستقاة من العبور والاجتياز من حال إلى حال، لذلك تطلق أيضًا على دمع العين. ومفردة العبارة - المختصة بالكلام والكتابة - تعني الكلام الذي يصل عبر الهواء من لسان القائل إلى أذن السامع. وحين نقول في الفارسية (تعبير خواب)؛ أي تفسير الأحلام أو الرؤيا، فالقصد منه العبور من ظاهر الرؤيا إلى باطنها. أمّا العبرة والاعتبار، فتطلق على حال العبور من الأمور المعروفة والمشاهدة إلى الأمور غير المعروفة وغير المشاهدة^٦. ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من مفردات ﴿عِبْرَةٌ﴾ أو ﴿لَعِبْرَةٌ﴾ أو ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾^٧.

الفقه وردت ٢٠ مرةً في القرآن الكريم. والفقه بمعنى الفهم والإدراك والاستدلال على الأمور غير البيّنة عن طريق العلوم الواضحة. وباعتبار معنى الفهم والاستدلال في العلم، تطلق

١. الراغب، المفردات، ص ٢٤٢؛ التعابير المذكورة على الترتيب: ١٢، ١٠٨، ١٧، ١٤، ٦، ١٠٤، ١٧، ١٢، ٥٩.

٢. القصص: ٧١؛ السجدة: ٢٦.

٣. يونس: ٦٧؛ النحل: ٦٥؛ الروم: ٢٣.

٤. الأعراف: ١٧٩، ١٠٠؛ الأنفال: ٢١؛ الأنبياء: ١٠٠؛ الفرقان: ٤٤؛ فصلت: ٤.

٥. الراغب، المفردات، ص ٤٩؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج ١، ص ٢٠٤؛ العبارات المذكورة على الترتيب من الإبصار فما بعد: آل عمران: ١٣؛ النور: ٤٤؛ الحشر: ٢.

٦. الراغب، المفردات، ص ٣٢٠.

٧. على الترتيب: يوسف: ١١١؛ آل عمران: ١٣؛ النور: ٤٤؛ النحل: ٦٦؛ المؤمنون: ٢١؛ النازعات: ٢٦؛ الحشر: ٢.

هذه المفردة على أحكام الشرع أيضًا. ^١ من الاستخدامات القرآنية لهذه المفردة: ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ * لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ * لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ * لَيَتَفَقَّهُوا * لَا يَفْقَهُونَ * لَا تَفْقَهُونَ * أَنْ يَفْقَهُوهُ * نَفَقَهُ * يَفْقَهُوا﴾ ^٢.

الفهم مفردة وردت مرّة واحدة في القرآن الكريم بصيغة ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ ^٣. الرؤية بمشتقاتها الفعلية وردت ٣٢٨ مرّة في القرآن الكريم، وأريد بها معنى الإدراك المرئي، وهو الإدراك بالعين وأحيانًا بالخيال أو التفكير والتعقل. عندما تكون الرؤية ذات مفعولين فهي بمعنى العلم، ومتى ما تعدّت به (إلى) كانت بمعنى النظر والاعتبار والتأمل. ^٤ من استخداماتها في القرآن الكريم: ﴿أفلا يرون﴾؛ ^٥ ﴿ألم تر﴾؛ ^٦ ﴿ألم يروا﴾ ^٧.

ووردت مفردة العلم ومشتقاتها الفعلية والاسميّة ٨٥٤ مرّة في القرآن الكريم، ومن ذلك: ﴿أكثرهم لا يعلمون / أكثر الناس لا يعلمون﴾ ^٨؛ ﴿لعلهم يعلمون﴾ ^٩؛ ﴿إن كنتم تعلمون﴾ ^{١٠}؛ ﴿لو كانوا يعلمون﴾ ^{١١}؛ ﴿الآيات / لآية لقوم يعلمون﴾ ^{١٢}. وجاءت كلمة الذكر بمشتقاتها الاسميّة والفعلية ٢٩٢ مرّة في القرآن الكريم، وتعني التذكير

١. العين ٣، ص ٣٧٠؛ الراغب، المفردات، ص ٣٨٤.

٢. على الترتيب: الأنعام: ٦٥؛ النساء: ٧٨؛ الكهف: ٩٣؛ التوبة: ٨٠؛ الحشر: ١٣؛ المنافقون: ٣، ٧؛ التوبة: ١٢١؛ الأعراف: ١٧٩؛ الأنفال: ٦٥؛ التوبة: ١٢٦، ٨٦؛ الأنعام: ٢٥؛ الإسراء: ٤٦؛ الكهف: ٧٥؛ هود: ٩١؛ طه: ٢٨.

٣. الأنبياء: ٧٩.

٤. الراغب، المفردات، صص ٢٠٨-٢٠٩.

٥. طه: ٨٩؛ الأنبياء: ٤٤.

٦. البقرة: ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٨؛ آل عمران: ٢٣.

٧. الأنعام: ٦؛ الأعراف: ١٤٩.

٨. الأنعام: ٣٧؛ الأعراف: ١٣١، ١٨٧.

٩. يوسف: ٤٦.

١٠. المؤمنون: ٨٤، ٨٨.

١١. البقرة: ١٠٣؛ النمل: ٤١.

١٢. الأنعام: ٩٧؛ الأعراف: ٣٢؛ التوبة: ١؛ النمل: ٥٢.

اللساني والقلبي. وتلازمت في حالات كثيرة مع التفكير والتعقل بقريضة السياق. من الفوارق بين التفكير والتذكر، أن التفكير يُقال عن معرفة شيء ما رغم عدم وجود أية معرفة وإطلاع مسبق عنه. أما التذكر، فيقال عندما تكون للإنسان معرفته بالموضوع حتى لو كانت هذه المعرفة معرفة فطرية. ^١ مثال ذلك: ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ * ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ ^٢؛ ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ ^٣.

وهناك مفهوم المعرفة الوارد في القرآن الكريم بعبارات مختلفة، منها ﴿لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا﴾ ^٤. تعبير القلب ورد بمشتقاته الفعلية والاسمية ١٦٨ مرة، وبمفردة الأفتدة أكثر من ٥ مرات. ذُكر القلب في القرآن الكريم إلى جانب الأذن والعين، ونسبت له حالات وأعراض متنوعة من قبيل المرض والقسوة والانغلاق والانفعال والاطمئنان والذنب والانحراف والحسرة الطهارة والخوف والعمى والشك والألفة والرعب والإنكار والعصيان^٥ والفهم والإدراك. وجاءت خصوصية إدراك القلب بتعابير مختلفة، منها التفقه والسمع والعلم والتعقل والتدبر والتذكر^٦، ويعني القلب في القرآن الكريم العقل بقريضة مجيئه إلى جوار الأذن والعين^٧.

١. الطوسي، البيان، ج ٥، ص ٤٧٥؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٦٦؛ المكارم الشيرازي، التفسير الأمثل، ج ٩، ص ٧٦.

٢. هود: ٢٤، ٣٠؛ المؤمنون: ٨٥؛ الأنعام: ٨٠؛ السجدة: ٤.

٣. البقرة: ٢٢١؛ إبراهيم: ٢٥؛ القصص: ٤٣، ٤٦، ٥١.

٤. يوسف: ٦٢.

٥. البقرة: ١٠؛ المائدة: ٥٢؛ البقرة: ٧٤؛ البقرة: ٨٨؛ النساء: ١٥٥؛ البقرة: ٧؛ الأنعام: ٤٦؛ البقرة: ٢٦٠؛ الأنعام:

١١٣؛ البقرة: ٢٨٣؛ آل عمران: ٧، ١٦٧؛ المائدة: ٤١؛ الأنفال: ٢؛ الحج: ٥٣؛ التوبة: ٤٤؛ الأنفال: ٦٣؛ آل عمران:

١٥١؛ التوبة: ٧؛ النحل: ٢٢.

٦. الأنعام: ٢٥؛ الأعراف: ١٧٩؛ التوبة: ٨٦، ١٢٦؛ المنافقون: ٣؛ الأعراف: ١٠٠؛ التوبة: ٩٢؛ الروم: ٥٩؛ الحج:

٤٦؛ محمد: ٢٤؛ ق: ٣٧.

٧. المؤمنون: ٧٨.

مفهوم العقل في القرآن

أ. في التفاسير

أشار المفسّرون في تعريفهم للعقل إلى خصائص، مثل إفادة المعرفة واليقين، وطريق تشخيص الحقّ والمصالح والمنفعة والريح والخسارة، ومعرفة الحسن والقبح. غير أنّهم قلّمًا تحدّثوا عن أسلوب التفكير والتعقّل، وهذه هي بلا مرأء أهمّ قضيّة في مضمار مفهوم العقل في القرآن الكريم، إذ إنّ معرفة طريق التفكير هي التي تميّز بين العقل والفكر من ناحية، والوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينيّة من ناحية أخرى. وهنا نحاول التدقيق في أربعة تفاسير مهمّة، بعضها من التفاسير القديمة وبعضها حديث.

أ. تفسير التبيان: أشار مؤلّف هذا التفسير الشيخ الطوسي مرارًا إلى أنّ العقل والفهم واللبّ والمعرفة والفكر والاعتبار والنظر والعلم يشابه بعضها بعضًا^١، واستبدل بعضها ببعض في مواضع عدّة من تفسيره.^٢ إنّهُ يعتبر العقل مجموع العلوم التي تدفع الإنسان للامتناع عن كثير من القبائح، وإتيان كثير من الواجبات.^٣ ثمّ يوضّح أنّ هذا التعريف متلائم مع تعاريف أخرى للعقل، ومنها العلم - الذي يمنع إتيان القبيح، وله درجات شتى من الشدّة والضعف - والمعرفة التي تؤدّي إلى إدراك القبيح والحسن، أو القوّة المسؤولة عن الاستدلال بالشاهد على الغائب. ويعبّر في مواضع أخرى عن العقل بما يتناسب والآيات القرآنيّة، فيرى أنّ العقل هو نفسه اللبّ - وهو الخالص من كلّ شيء - وطريق العلم، ومعيّار الحقّ، والذي يقبل الحسن وينكر القبيح؛ والعقل هو عين العلم.^٤

١. الطوسي، التبيان، ج ١، ص ١٩٩؛ ج ٨، ص ٢٤١.

٢. م. ن، ج ٢، ص ١٤٦؛ ج ٣، ص ٨٠؛ ج ٤، ص ١٨؛ ج ٥، ص ٤٣٧؛ ج ٦، ص ٦٦، ٤٠٢؛ ج ٧، ص ٣٢٦؛ ج ٨، ص ٢٤١ و ٢٤٢، ٢٤٦؛ ج ٩، ص ٢٦٨؛ ج ١٠، ص ٣٣٨.

٣. م. ن، ج ١، ص ١٩٩.

٤. على الترتيب: م. ن، ج ٢، ص ١٠٦، ١٦٦؛ ج ٣، ص ٨٠؛ ج ٢، ص ٤٩٠؛ ج ٣، ص ٦١٠؛ ج ٤، ص ٤٢٠؛ ج ٧، ص ٣٢٦.

بالتأمل في هذه التعابير والأمثلة التي يذكرها الشيخ الطوسي في أحكام العقل القطعية التي لا سبيل لأنكارها من قبيل قضية الموجود غير المعدوم، والألف أكثر من الواحد، مضافاً إلى تصوّراته المشابهة لبعضها حول مفهوم العقل في سياق الآيات؛ يتبيّن أنّه يرى العقل القرآني هو نفسه العقل الفطري الضروري، ويعتقد أنّ القضايا العقلية القرآنية إمّا أنّها هي نفسها ضرورية وبديهية، وأمّا تقوم على قضايا ضرورية بديهية. كما أنّه يرى مديات نفوذ العقل تتسع لتشمل القضايا العلمية (التكليفية/ الينبغيات/ ما يجب وما لا يجب) والنظرية (التوصيفية/ ما يوجد وما لا يوجد).

ب. مجمع البيان: يذكر المرحوم الطبرسي في هذا التفسير آراء الشيخ الطوسي نفسها.^١
 ج. المنار: اكتسب موضوع العقل القرآني في بعض التفاسير المتأخرة والمعاصرة أهمية ووضوحاً أكبر، فنجد أنّ هذا الموضوع يقف في تفسير المنار مقابل التقليد. يعتقد محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا أنّ التقليد في فهم المعارف الدينية، سواء كانت معارف كلامية أو فقهية أو تفسيرية، عملية بخلاف التعاليم القرآنية، فكثيراً ما شدد القرآن على استخدام العقل والفكر والتدبّر والتأمّل والتوكؤ عليها. من هذه الزاوية، غالباً ما يقف العقل في هذا التفسير على الضدّ من التقليد، إذ يصار إلى تكريس العقل ونفي التقليد.^٢ ووردت في هذا التفسير تعريف عدّة للعقل، منها أنّ العقل هو التدبّر والتأمّل في الأمور بحيث يصل الإنسان فيه إلى حدود الإذعان والاعتراف القلبي، ومن الطبيعي أنّ يظهر ذلك على أعماله وجوارحه، ومنها أنّ العقل هو معرفة أدلة الشيء وفهم أسبابه ونتائجه، ومنها أيضاً أنّ العقل هو اللبّ والخالص من كلّ شيء. وجاء في هذا التفسير أيضاً أنّ العقل ميزان القسط الذي توزن به المدرّكات والخواطر، وهو أداة تمييز أنواع التصوّرات والتصديقات. وجاء في المنار أيضاً أنّ الفطرة هي أساس العقل والتدبّر والتفكّر في أمور الحياة المختلفة، وأنّ طريق الفطرة هو طريق الحقّ:
 بل معناه [العقل] أنّ يتدبّر [الإنسان] الشيء ويتأمّله حتّى تدعن نفسه لما أودع فيه إذعائاً

١. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٩١، ٢٢٧؛ ج ٢، ص ٤٣؛ ج ٣، ص ٣٩٧؛ ج ٥، ص ١٦٧.

٢. عبده، ورضا، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار)، ج ١، صص ١٢١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠.

يكون له أثرٌ في العمل^١؛ عقلُ الشيءِ معرفتهُ بدلائلهِ وفهمهُ بأسبابهِ ونتائجِهِ^٢؛ وإنَّما سُمِّيَ العقلُ لبًّا؛ لأنَّ اللَّبَّ هو محلُّ الحياةِ من الشيءِ وخاصَّتهِ وفائدتهِ^٣؛ والمرادُ بالظلم في هذا المقام الإعراضُ عن النور الإلهي، وهو نورُ العقل الذي يسير به المرءُ في طريق الدين، فمَنْ ظلمَ نفسهُ بإطفاءِ هذا المصباحِ فصارَ يتخبَّطُ في الظلمات، فإنَّه لا يهتدي في سيره إلى الصراطِ المستقيمِ الموصِلِ إلى السعادةِ، بل يضلُّ عنه حتَّى يهلك دون الغاية^٤. إنَّ سبيلَ الحقِّ هي صراطُ الفطرة. وبيانُ هذا، أنَّ مقتضى الفطرة أن يستعملَ الإنسانُ عقله في كلِّ ما يعرضُ له في حياته^٥.

لم يأت في هذا التفسير ذكر صريح لطريق التعقُّل والتفكُّر أو طريق العقل الصحيح، ولكنْ بقرينة العبارات الواردة حول مكانة العقل وقيمته من قبيل: تعبير عقد القلب، والابتناء على طريق الفطرة بدليل سبيل الحقِّ، وميزان تقييم المدركات والخواطر، وأداة تمييز التصوُّرات والتصديقات، وطريق معرفة الحقِّ أو العلم الصحيح؛ يمكن أن نستنتج أنَّ القضايا العقلية القرآنية هي تلك القضايا، التي إما أن تكون هي نفسها فطرية ضرورية بديهية، وإما تتأسَّس على قضايا بديهية.

د. تفسير الميزان: في هذا التفسير أيضًا كما في تفسير المنار، جرى التأكيد على اعتبار ومنزلة العقل الرفيعة في مضمار المعارف الدينية. يشير العلامة محمد حسين الطباطبائي في ضوء منهجه التفسيري - المبني على نظرة جامعة للقرآن الكريم وعلى الاعتقاد بوحدة معانيه وانسجامها - وفي حالات متعدِّدة حسب المناسبات؛ إلى مكانة العقل، وكذلك إلى الألفاظ والمفاهيم النائمة عن أنواع الإدراكات، وخصوصًا الإدراكات العقلية.

في موضع ما يمعن الطباطبائي قرابة ٢٠ مفردة قرآنية - دالة على أنواع الإدراكات -

١. م. ن، ٢، ص ٤٥٣.

٢. م. ن، ص ٩٢.

٣. م. ن، ص ١٣٣؛ ج ٤، ص ٢٩٨.

٤. عبده، ورضا، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار)، ج ٣، ص ٤٧.

٥. م. ن، ج ٥، ص ٣٢٣.

ويستعرض أوجه اختلافها وافتراقها وتمايزها واشتراكها.^١ وفي موضع آخر، تحت عنوان «كلام في طريق التفكر الذي يهدي إليه القرآن»، يتطرق إلى موضوع مهم لكنه منسي، هو طريق التعقل والتفكر. في بداية هذا البحث يؤكد على ضرورة التتبع والبحث في آيات من كتاب الله تزيد على ٣٠٠ آية تحض الناس على التفكر والتذكر والتعقل، فالله لم يأمر عباده ولا مرة واحدة بالطاعة العمياء من دون فهم صحيح.^٢ إنه يعتقد أن العقل القرآني نوع من الإدراك النافع لدين الإنسان يرشده إلى المعارف الحقيقية والعمل الصالح.^٣ بعبارة أخرى: بالعقل يميز الإنسان بين الحق والباطل، والخير والشر، والربح والخسارة.^٤ إذاً، العقل طريق نيل الحق ومعرفة الحقائق.^٥ ليس العقل قوة من قوى النفس، بل هو النفس ذاتها. العقل شيء يميز به الإنسان بين الصلاح والفساد والحق والباطل والصدق والكذب ويدرك هذه الأمور.^٦

وفي معرض بيانه للفرق بين العقل والسمع، يصرح الطباطبائي أن العقل في الآيات القرآنية يطلق على العلم الذي يكسبه الإنسان بنفسه، من دون استعانة بالآخرين.^٧ الأمر الأهم في هذه الرؤية، هو منبت أحكام العقل، وعبارة أخرى طريق التفكر والتعقل. ويقدم الطباطبائي في هذا المجال بحوثاً متنوّعة حسب المناسبات، فيقول في مبحث الألفاظ الحاكية عن أنواع الإدراكات، إن الإدراكات العقلية تنهض على تصديق القلب، وهذا الإدراك أمر فطري يشمل الإدراكات النظرية في حيز الحق والباطل، ويضم أيضاً الإدراكات العملية في مضمار الخير والشر والربح والخسارة. ويواصل إيضاح منبت الإدراك العقلي وأساسه بالقول:

لفظ العقل يطلق على الإدراك من حيث أن فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله

١. الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٤٧.

٢. م. ن.، ج ٥، صص ٢٥٤-٢٥٦.

٣. م. ن.، ج ٢، ص ٢٥٠.

٤. م. ن.، ج ١٨، ص ٣٥٦.

٥. م. ن.، ج ١٥، ص ٢٢٤؛ م. ن.، ج ١٦، ص ١٣٢.

٦. م. ن.، ج ١، ص ٤٠٥.

٧. م. ن.، ج ٢، ص ٢٥٠.

سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشرّ والمنافع والمضار في العمليّات، حيث خلقه الله سبحانه خلقه يدرك نفسه في أوّل وجوده، ثمّ جهّزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحية بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها؛ كالإرادة، والحبّ، والبغض، والرّجاء، والخوف، ونحو ذلك، ثمّ يتصرّف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والأُمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظريّاً، وفي العمليّات والأُمور المربوطة بالعمل قضاءً عمليّاً. كلّ ذلك جريّاً على المجرى الذي تُشخّصه له فطرته الأصليّة، وهذا هو العقل^١.

وينبّه في موضع آخر إلى أنّ الله لم يشخّص في كتابه العزيز هذه الفكرة الصحيحة القيّمة - التي دعا إليها - بل فوّضها لفهم الناس كي يشخّصوها على أساس أفكارهم الفطريّة^٢. يقول الطباطبائي:

وهذا الإدراك؛ أعني طريق الفكر الصحيح، والذي يحيل إليه القرآن الكريم وبينني على تصديقه ما يدعو إليه من حقّ أو خير أو نفع، ويزجر عنه من باطل أو شرّ أو ضرّ؛ إنّما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتنازع فيه إنسان وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان، وأنّ فرض فيه اختلاف أو تنازع، فإنّما هو من قبيل المشاجرة في البديهيّات ينتهي إلى عدم تصوّر أحد المتشاجرين أو كليهما حقّ المعنى المتشاجر فيه لعدم التفاهم الصحيح.

ويلفت كذلك إلى أنّ المراد من الحكمة في القرآن بقريّة تقابلها مع الجدل هي نفسها البرهان العقلي. ولصاحب المنار أيضاً مثل هذا الرأي^٤.

١. م.ن، ج ٢، ص ٢٤٩.

٢. عبده، ورضا، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار)، ج ٢، ص ٤٥٣؛ الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٤٩.

٣. هذه الموضوعة والموضوعات التي تليها تجدها في الطباطبائي، الميزان، ج ٥، ص ٢٦٠.

٤. عبده، ورضا، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار)، ج ٣، ص ٧٧.

ب. في القرآن الكريم

لم يقدّم القرآن الكريم تعريفاً للعقل، كما لم يعرض تعاريف لسائر المفاهيم ذات الصلة بالعقل. وما يستفاد من القرآن فيما يتعلّق بهذه المفاهيم أربعة أمور:

أ. العقل والتفكير موهبة ومقدرة مودعة لدى جميع البشر.

ب. أبناء البشر لا يتصرّفون بشكل متساوٍ في مقام تفعيل هذه الموهبة وتوظيفها.

ج. العقل وسيلة إدراك أو نوع من الإدراك معرفته يقينية.

د. مديات الإدراك العقلي في المجالات النظرية والعملية المختلفة هي: علم الوجود، وعلم الله (التيولوجيا)، وعلم المعاد، والأخلاق، والأحكام. ونتيجة استخدام العقل والفكر والتدبر و... هي تجلّي الحقّ والباطل والتمييز بينهما، وتأمين السعادة المعنوية والأخروية.

الوصول إلى نتيجة في خصوص ماهية العقل في القرآن الكريم ومعناه، له دوره الأساسي في ثلاثة أمور من الأمور الأربعة أعلاه، وهذه الأمور الثلاثة هي: أ. إفادة المعرفة واليقين؛ ب. شمولية العقل واستغراقه لكلّ البشر؛ ج. مديات وحدود استخدامه في الميادين الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام. إذا كانت هذه الأمور الثلاثة قد جرى تعضيدها وتأييدها في القرآن الكريم - وهذا ما يعتقده كاتب السطور - فسيمكن تعريف العقل القرآني بكلّ ثقة وحسم بما يلي:

العقل هو عين المعرفة أو أداة المعرفة لدى الإنسان وتشمل مدركاته المجالات الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام، وأحكامه قطعية يقينية.

في هذين القسمين تُدرس الفكرتان الأولى والثانية (بحث العقل في القرآن واستخدامه) بصورة مستقلة. ولتحقيق هذا الهدف، يطرح اقتراح جامع وفي الوقت ذاته بليغ يستند - بغض النظر عن موضوع متعلّقه - إلى أنواع تعابير مفهوم العقل والمفاهيم المشابهة، فأنواع التعابير تشي بهاتين الفكرتين. وسبق أن تمّت الإشارة إلى أنواع التعابير القرآنية لمفهوم العقل والمفاهيم الشبيهة به. بالمستطاع تلخيص هذه التعابير بالآتي:

أ. العبارات التي تبدأ ب﴿أَفَلَا﴾ أو عبارات شبيهة بها من قبيل: ﴿أَوَلَمْ﴾ * ﴿أَلَمْ﴾ * ﴿أَفَلَمْ﴾.

مثل هذه التعابير استخدمت لمعظم المفاهيم موضوع البحث نظير العقل والفكر والتدبر والذكر والنظر والسمع والبصر والرأي.^١ عبارة ﴿أَفَلَا﴾ مركبة من همزة استفهام ولا نافية، والمراد من همزة الاستفهام في هذه العبارة الاستفهام الإنكاري. يعتقد المفسرون أن هذه العبارة جاءت في معرض التوبيخ والتهديد والتشجيع والتحريض على أداء متعلّقتها.^٢ المعنى المألوف والمتبادر للذهن لهذه العبارة، هو أن الماضين والآخرين في عبارة ﴿أَفَلَا يَعْقلُونَ﴾ لو كانوا يتعلّقون ويفكّرون ويتدبّرون لوصلوا إلى المعرفة الصحيحة الحقّة الصواب، ولو أن مخاطبي عصر النزول في عبارة ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ كانوا يتعلّقون لنالوا هذه النتيجة أيضًا. أضف إلى ذلك، أن هذه العبارة تدلّ على أن العقل والفكر لا يختصّان بالمؤمنين، إنّما يتمتّع جميع البشر بهذه الموهبة، مع فارق أن بعضهم يُفعلون هذه الموهبة ويثمرّونها وبعضهم لا يفعلونها.

ب. العبارات التي تبدأ بـ ﴿لَعَلَّ﴾. تلاحظ هذه العبارات أيضًا مع مفاهيم وممارسات من قبيل: العقل والفكر والذكر والعلم والفقّه.^٣ وتستخدم عبارة «لعلّ» في مواضع تتوفر فيها أرضية القيام بعملٍ أو بروز حالة، ويأمل القائل تحقّق ذلك العمل أو الحالة. في هذه الحالات ينبغي بقرينة عبارتي ﴿لَعَلَّهُمْ/ لَعَلَّكُمْ﴾ - المختصّتين بفئتين إحداهما غائبة والثانية حاضرة، استنباط أمرين بكلّ وضوح، فالتعبير يدلّ أولاً على أن هذه القوّة المدركة أو هذا النوع من الإدراك عام وشامل، وثانياً إذا تمّ تفعيلها فستكون معرفتها يقينيّة.

ج. العبارات التي وردت بـ ﴿لَا يَتَّ / عَائِت / الْأَيْت / بَيَّات / عَائِيَّة﴾، هي أيضًا تختصّ غالباً بتلك المفاهيم التي نتحدّث عنها، ومنها مفهوم العقل والفكر والسمع والعلم.^٤ تدلّ هذه

١. مجالات معنى العقل.

٢. حقائق التأويل، ص ٢٥٣؛ الطوسي، النبيان، ج ٣، ص ٦٠٤؛ ج ٤، ص ٤٤١؛ ج ٥، صص ٣٣٥، ٣٥٣؛ ج ٨، ص ١٧٢؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٩٢؛ ج ٥، ص ١٥٦؛ الطبرسي، جوامع الجامع، ج ١، ص ١٠٠؛ الخرازمي النيشابوري، روض الجنان، ج ١٦، ص ١٦٤؛ الطباطبائي، ترجمة الميزان إلى الفارسيّة، ج ١٧، ص ١٥٨.

٣. مجالات معنى العقل.

٤. م. ن.

العبارات - التي تلاحظ بعد الإشارة إلى حقائق الوجود أو قضايا أخلاقية أو أحكام عملية - على أن الإنسان يصل بالتعقل والتفكير والتأمل فيها إلى المعرفة الصحيحة الخالية من الشكوك. طبعاً إذا لوحظت هذه العبارات من دون مراعاة التناظر مع سائر العبارات، فقد تمهد الأرضية لفكرة عدم شمول الإدراك العقلي، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين أو أنهم طرحوه كوجه من أوجه التفسير.^١

د. العبارات التي تبدأ بـ ﴿أَكْثَرَ النَّاسِ﴾ وعلى شكل سلبية ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾، وكذلك العبارات التي تشتمل على ﴿إِنْ كُنْتُمْ﴾ أو ﴿لَوْ كَانُوا﴾، هذه العبارات أيضاً وردت مع معظم المفاهيم المرتبطة بالعقل^٢، وتدلل على أن التعقل والتفقه والتفكير عمليات لها خصوصية إفادة المعرفة، والمعرفة الناتجة عنها خالية من الشكوك والتردد. وبنظرة جامعة ورؤية تناظرية لمجموع العبارات في هذا الموضوع، بما في ذلك العبارات الحاكية عن فئات غائبة أو حاضرة، يتبين أن هذا النوع من الإدراك عام شامل، لكن أفراد البشر لا يتصرفون بنحو واحد في مقام تفعيله وتثميته، فيبقى لدى البعض في مستوى الموهبة، ويمتزج لدى البعض الآخر برشحات قوى شهوية وغضبية بحيث يخرج عن خلوصه وأصالته.^٣

كما ينبغي التنظير إلى بعض العبارات حول الإدراك القلبي، عبارات من قبيل: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ * طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ * طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا * أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا * إِنَّ فِي ذَلِكَ

١. وردت ثلاثة أوجه في تفسير المنار عقب الآية ١٧٠ من سورة البقرة التي جاء فيها تعبير «لا يعقلون شيئاً»، ونوصي بمطالعتها: «أحدها أن معناه لا يستعملون عقولهم في شيء مما يجب العلم به، ثانيها أنه جار على طريقة البلغاء في المبالغة بجعل الغالب أمراً كلياً عاماً. ثالثها: ليس الغرض نفي العقل عن آباءه (وهو الفرض الثاني)، وإنما المراد منها: أيتبعون آباءهم لذواتهم كيفما كان حالهم حتى لو كانوا لا يعقلون» (عبده، ورضا، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار)، ج ٢، ص ٩٣).

٢. مجالات معنى العقل.

٣. الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٤٩ و ٢٥٠.

لَذِكْرِي لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ * نَظَبُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿١﴾. تؤشّر هذه العبارات إلى فكرتين من الأفكار القرآنية الأربعة حول العقل والمفاهيم الشبيهة بالعقل: الأولى أن القلب بمعنى العقل، وأن النوع الخاص من الإدراك أو مصدر الإدراك العقلي إذا تحقّق وتفعّل كانت ثمرته العلم والقطع واليقين، والثانية أن هذا النوع من الإدراك كالإدراك الحسي له درجات من الشدّة والضعف، وإذا أصيب بداءٍ فقدّ فاعليّته الإدراكيّة. بملاحظة ما مرّ بنا لحدّ الآن وأنّ القرآن لم يتحدّث عن ماهية العقل، نخلص إلى أن الله فوّض الناس في معرفة العقل وطريقه الصحيح إلى الإدراك الفطري الأصيل الذي هو القضايا البديهية أو القضايا القائمة على البديهيّات، والذي يشمل كلا الميدانين التوصيفي والتكليفي؛ أي ميداني الواقعيّات والينبغيّات، أو ما يوجد وما لا يوجد، وما يجب وما لا يجب.

مديات الأحكام أو فاعليّة العقل

إلى أين تمتدّ مديات أحكام العقل في القرآن الكريم؟ وأيّ الحالات أو الأمور تشملها هذه الأحكام؟ إنّ هذه المسألة مصيريّة وبالغة الخطورة والأهميّة في موضعها. بالتأمّل في حالات عديدة وردت فيها عبارات تنم عن مفهوم التعقّل والتفكّر ومفاهيم مماثلة، وكذلك في آيات مع أنّها لا تنطوي على هذه المفاهيم، لكنّها تشي بنوع من الإدراك الفطري والطبيعي أو نوع من الإدراك التعقلي؛ يتجلّى أن العقل القرآني قد يفرز المعرفة في ثلاثة ميادين هي: علم الوجود والأخلاق والأحكام، وكذلك فهم النصوص الدينيّة.

المعارف العقيدية بالمعنى العام

أ. علم الوجود: لعلم الوجود معناه الواسع في لغة أهل العلم، ولا سيّما الفلاسفة منهم. في هذه النظرة يضمّ الوجود كلّ الموجودات المجرّدة والماديّة، والجوهر والعرض، والواجب والممكن، لكنّ المراد من هذا الاسم هنا حقائق عالم الوجود، مثل: الله، والمعاد، والإنسان، وحقية الأديان والرسل الإلهيين والكتب السماوية. بيان آخر: معرفة الخالق الواحد العالم القادر المطلق صاحب

التدبير في عالم الوجود، والذي خلق العالم لهدفٍ ما، والذي يجيى الموتى ويعيدهم إلى الحياة مرّة أخرى، وكذلك معرفة الإنسان وهو موجود إمكاني فقير. هذا الطيف من الآيات يتضمّن غالبًا نماذج من عجائب عالم الوجود الدالّة على قدرة الخالق وعلمه اللامتناهي وتدبيره الحكيم. وفي بعض الأحيان تخاطب هذه الآيات فطرة الإنسان الطاهرة الخالصة من دون الإشارة إلى مثل هذه النماذج. وكأنّ الإنسان يعودته إلى فطرته يدرك حقائق الوجود، وكذلك حقبة التعاليم والادّعاءات المختلفة.

العلم بالله (التيولوجيا): علم الله وعلم المعاد الحاكمان في ظاهرهما عن واقعين اثنين هما الواقع حقيقةً واحدةً لا أكثر، فإمكان المعاد والحياة بعد الموت فرعٌ لوجود حقيقة الخالق القادر والعالم المطلق الذي يدبّر عالم الوجود بحكمة. هذا النمط من النظر، فضلًا عن توكّنه على أحكام العقل القطعية، حظي أيضًا بتأييد القرآن وتعضيده. ومع ذلك، تمّ الاستدلال في بعض الآيات على إمكان المعاد ووقوعه بشكل خاصّ على غرار وجود الخالق. إذًا، فهاتان الحقيقتان تطرحان بشكل منفصل. الآيات الدالّة على معرفة الله والعلم به، هي من حيث نوع العلامات والرموز كما يلي:

أ. النماذج المدهشة للخلق: استخدم تعبير الآيات أو الآية وتعابير مماثلة في القرآن بشأن ظواهر طبيعّية مختلفة. ومن هذه الظواهر:

- خلق السموات والأرض: وهو من الآيات والعلامات الإلهية المذهلة في عالم الوجود. طرح هذان المخلوقان في القرآن مرارًا إلى جانب غيرهما من النماذج المذهلة للخلق^١، ووحدهما أحيانًا^٢، وبشكل منفرد لكل واحد منهما في أحيان أخرى^٣. يتركز الكلام في هذه الآيات أحيانًا على خلق السموات والأرض نفسها، وأحيانًا على كيفية خلقها والإشارة إلى أهمّ صفاتها مثل:

١. نظير: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، البقرة: ١٦٤؛ آل عمران: ١٩٠؛ يونس: ٦.

٢. مثل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ يونس: ٥ ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾، الأنبياء: ٣٠.

٣. الذاريات: ٢٠.

اتصال السماء والأرض ثم انفراجهما بإذن الله، وخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام. في هذه الآيات من شأن خلق السماوات والأرض أن يستدعي المعرفة بالله لدى أصحاب العقول ﴿أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ أو كل الذين يتفكرون ويتذكرون.

- كل المخلوقات ما بين السماء والأرض: يشير القرآن لهذه المخلوقات بهذه العبارة أحياناً أو بعبارات خاصة بمخلوقات الأرض والسماء، وأحياناً بشكل منفصل بتسمية بعض الظواهر الخاصة بأسائها. ومثال ذلك: أن كل ما بين السماء والأرض هو ملك للإنسان،^١ وكل المخلوقات المتنوعة بألوانها وصنوفها في الأرض تحت تصرف الإنسان.^٢ مخلوقات الله الباهرة في الأرض والسماء - التي ذكرت بأسماء خاصة في القرآن الكريم - كثيرة، وليس من الضروري الإشارة إليها واحداً واحداً، لذلك نشير إلى بعضها:

- الليل والنهار: طرحت ظاهرة الليل والنهار كمخلوق إلهي مبهر لأسباب عدة. من الأسباب المهمة لذلك، توالي الليل والنهار وتناوبهما وتغطية الليل للنهار بأستاره. يذكر القرآن هذه الظاهرة بتعبير: ﴿وَأَخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ﴾ و﴿يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارُ﴾ إلى جانب سائر الآيات المذهلة في الخلق الإلهية.^٣ السبب الثاني خصوصية الهدوء والسكينة التي يمتاز بها الليل والتي تحصل بفضل الظلام. وقد ورد هذا المعنى بعبارات شتى في عدة مواضع، منها العبارة التي يصف فيها الله الليل بأنه مبعث سكون وهدوء واستقرار، والنهار مبعث نور وضياء! كما أن الله لو جعل الليل أو النهار خالداً أبدياً على الناس إلى يوم القيامة، فأَيُّ معبود سوى الله سيكون قادراً على منح الناس نوراً يستضيئون ويعيشون به.^٤ وبعد إشارة القرآن إلى خلق هذه الظاهرة، يفتح طريق معرفة الخالق أمام أهل التعقل ﴿أُولُو الْأَلْبَابِ﴾؛ أي الطائفة التي تسمع وتفكر، ولها نظراتها العميقة.

- حركة السفن في البحار: نزول الماء من السماء وإحياء الأرض الميتة وخروج أنواع النباتات

١. الخائفة: ١١٣.

٢. النحل: ١٣.

٣. البقرة: ١٦٤؛ آل عمران: ١٩٠؛ يونس: ٦؛ المؤمنون: ٨٠؛ الرعد: ٣؛ الأعراف: ٥٤.

٤. النمل: ٨٦؛ القصص: ٧١-٧٢.

والحيوانات في جميع أنحاءها، وهبوب الرياح بشكل منتظم، وتعليق السحاب بين الأرض والسماء،^١ وامتداد الأرض وشموخ الجبال وانتصابها، وجريان الأنهار في الأرض، ووجود زوجين لكل الثمرات في الأرض، ووجود قطع متنوّعة من الأرض إلى جوار بعضها، ووجود حدائق وبساتين من أعناب وزرع ونخيل في الأرض تنبت أحياناً من ساق واحدة وأحياناً من سيقان متعدّدة وتُسقى كلّها بهاء واحد، وبعضها أفضل من بعض من حيث الثمار والأكل، ونزول المياه الصالحة لشرب البشر ونموّ النباتات والأشجار والمفيدة للزراعة والزيتون والنخيل والأعناب وكلّ الثمار والفواكه،^٢ وتسخير الشمس والقمر والنجوم لصالح الإنسان، واستواء الأرض وهي مهدّدة والراحة، ووجود طرق فيها، ونزول ماء من السماء تنبت به أنواع مختلفة من النباتات من التراب الحالك، ولأنّ هذه المنتجات النباتية غذاء للبشر وأيضاً للأنعام والحيوانات،^٣ ووجود نعم السمع والبصر والأفئدة للإنسان، وخلق الإنسان في الأرض، والحياة والموت، وطيران الطيور في جوّ السماء وعدم سقوطها، ومرآحل الخلق الست،^٤ واحتيااء الأرض بعد موتها، وكيفية خلق الإبل،^٥ وكيفية ارتفاع السماوات وقيامها، وكيفية انتصاب الجبال، وكيفية امتداد الأرض وانبساطها، وخلق الإنسان من تراب وانتشاره في الأرض، وخلق أزواج من جنس الإنسان ليسكن إليها، وجعل مودة ورحمة بين الزوجين، واختلاف اللغات والألسن والألوان عند البشر. بعد الإشارة إلى هذه الأمثلة والحالات، يؤكّد القرآن المجيد أنّ هذه الآيات تدلّ على معرفة الله ووحدته وقدرته وعلمه اللامتناهي وتدبيره الحكيم، واكتشاف هذه العلاقة ممكن لأصحاب التعقل والتفكر ﴿أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ممّن هم يتذكّرون.

ب. نماذج العذاب والعقاب: الإشارة إلى أنواع مختلفة من العقاب من علامات القدرة والعلم والتدبير الحكيم لخالق الوجود، وقد جرى التأكيد عليه مراراً في القرآن الكريم. يخاطب

١. البقرة: ١٦٤.

٢. النحل: ١٠.

٣. طه: ٥٤.

٤. غافر: ٦٧.

٥. الغاشية: ١٨.

الله رسول الإسلام ﷺ محذراً المتمردين والعصاة في زمانه بأن الله قادر على أن يرسل عليهم عذاباً وعقاباً من فوق رؤوسهم ومن تحت أرجلهم، أو يجعلهم فئات وطوائف متفرقة، ويذيق بعضهم بأس بعض عبر الحروب وسفك الدماء.^١ لقد اعتبرت هذه العقوبات آيات إلهية ينبغي التفكر والتفقه فيها. ويروي القرآن الكريم هذه التحذيرات غالباً بإشارات له لقصاص الأقسام الماضين، الذين ابتلاهم الله بالعذاب والعقاب؛ لإنكارهم وكفرهم وعصيانهم، وبذلك لم يكن تهديد العصاة في عصر الرسول الأكرم ﷺ مجرد ادعاء، إننا يمكن تعصيده بكثير من النماذج المتحققة فعلاً. في بعض الأحيان جرى بيان هذا المعنى بنحو كلي:

﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾. ويقول عز وجل في آية أخرى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾^٢. في هاتين الآيتين ذكر أصحاب العقول والفكر بتعبير «أولي النهى» و«أصحاب السمع». مضافاً إلى الإشارات العامة، هناك إشارات إلى حالات خاصة تتعلق أغلبها بالأقوام والشعوب المعاصرين للأنبياء الإلهيين. ومن هؤلاء قوم نبي الله لوط عليه السلام في القصة التي تقول إن الله أنجاه وكل أهله إلا امرأة عجوزاً بقيت بين القوم الذي أهلكهم الله كلهم وها أنتم تمرون دوماً صباحاً ومساءً بجوار بقايا بيوتهم المدمرة.^٣ ثم يجري التأكيد على أنه بالتفكير والتعقل في هذا الواقع التاريخي ينال البشر إدراك الحقيقة، وهي أن خالق العالم قادر مطلق ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

ج. الاعتماد على العقل الفطري: هذا التعبير غير موجود في القرآن، ولكن تلاحظ حالات عديدة تدل على أن الإنسان برجوعه لعقله الفطري يصدق وجود الخالق الواحد وسائر صفاته، مثل العلم والقدرة المطلقة والتدبير الحكيم في إدارة العالم. بعبارة أخرى: بموجب تعاليم القرآن، يعترف المشركون أيضاً ويعتقدون بجميع ما تمت الإشارة له في البند السابق من طرق معرفة الله التي يعلمها أصحاب العقول والأفكار والتدبير. يطرح القرآن الكريم هذه الفكرة كلسان

١. الأنعام: ٦٥.

٢. طه: ١٢٨؛ السجدة: ٢٦.

٣. الصافات: ١٣٤-١٣٨.

حال المشركين والوثنيين أو لسان وجدانهم وضمايرهم، وأحياناً على شكل برهان عقلي لا يقبل الإنكار. بيان القرآن في الإشارة إلى لسان الحال أو الضمير والوجدان والفترة الطاهرة، جاء على شكل سؤال وجواب، وأحياناً بدون طرح سؤال، وبمجرد الإشارة للإدراك الفطري. جاءت معظم الأسئلة على النحو الآتي: السؤال عن خالق العالم والوجود، وقد ورد مثل هذا السؤال أيضاً عن خالق السماوات والأرض^١، وعن خالق الإنسان^٢، وعن ربّ السماوات السبع والعرش العظيم، وعن منزلّ الماء من السماء، وعن مالك الأرض ومن عليها، والسؤال عن المالك المطلق للموجودات والذي يلجأ إليه من لا ملجأ لهم ممن يحتاجون إلى ملجأ وملاذ.^٣ المشركون في جوابهم عن هذه الأسئلة يتحدثون عن الله، وقد طرحت هذه الإجابات بتعابير وأنحاء مختلفة. في الحالات التي يطرح فيها السؤال عن الخالقية وإحياء الأرض الميتة بالأمطار - وهذا أيضاً نوعٌ من الخلق - وقد ذكر الجواب بتعبير ليقولون بتأكيدين اثنين. معنى هذه العبارة، هو أن المشركين سيقولون بلا تردد: الله [الربّ] العزيز الحكيم (سورة الزخرف). أمّا في الحالات التي يطرح فيها السؤال عن الربوبية والمالكية، فيأتي الجواب بعبارة «سيقول» (سورة المؤمنون). كذلك متى ما سافر المشركون في السفن، دعوا الله مخلصين له الدين، ولكن متى ما أنجاهم الله من البحر وعواصفه، عادوا إلى شركهم.^٤ وفي آية أخرى يستدل القرآن على هذا الإدراك الفطري - القائل بأنّ الله هو خالق عالم الوجود وربّه - بما يلي:

لو كان في السماوات والأرض آلهة وأرباب سوى الله لفسدت السماوات والأرض ولاضطرب نظام العالم ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^٥. مضمون هذه الآية برهان عقلي مقدّماته يقينية، ويعرف برهان التمانع^٦ مع أنّ هؤلاء الناس كانوا يعترفون بخالقية الله ووحدته وربوبيته ومالكيته، فقد كانوا

١. العنكبوت: ٦١، ٦٣، الزمر: ٣٨؛ لقمان: ٢٥.

٢. الزخرف: ٨٧.

٣. م.ن، ص ٨٨.

٤. العنكبوت: ٦٥.

٥. الأنبياء: ٢٢.

٦. الطباطبائي، ترجمة الميزان إلى الفارسية، ج ١٤، ص ٣٧٥؛ المكارم الشيرازي، التفسير الأمثل، ج ١٣، ص ٣٧٨.

موضع عتاب القرآن وتوبيخه وتهديده، فقال عنهم: ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ و﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾. إنهم من وجهة نظر القرآن أصحاب إفاك وافتراء. وهذا التوبيخ لأنهم لم يبقوا على تلك الحالة الطاهرة الخالصة النقية من الإدراك الفطري. وبتعبير آخر: خضع إدراكهم الفطري لتأثير القوى الشهوية والغضبية المتمردة والميول النفسية الجارحة فحفت ضياؤه. وقد ورد هذا المعنى بصراحة أكبر في سورة العنكبوت، إذ يقول إنهم عندما ينجون ويصلون إلى بر الأمان وساحل النجاة، يعودون مشركين.^١ وهكذا لا وجه للرؤية القائلة إن المشركين موحدون من حيث الاعتقاد بخالق الخالق ووحدته، وشركهم يختص بمقام الألوهية والربوبية.

د. هدفية عالم الوجود: هدفية عالم الخلق من التعاليم الأساسية في القرآن. وهذه الفكرة من لوازم فعل الخالق الواحد العالم القادر المطلق المدبر الحكيم لعالم الوجود. وقد جرى الاستدلال في القرآن على هذه الفكرة بشكل مستقل، وأيضاً في ثنايا تعاليم الإلهيات. وعليه، كما أن معرفة الله ممكنة بالتفكير، فمعرفة عالم الوجود من حيث الهدف هي الأخرى ممكنة بالإدراك العقلي. ولكيلا يطول مقالنا كثيراً، نكتفي بالإشارة إلى آية أو آيتين فقط. في موضع ما، بعد أن يشير القرآن إلى أن في خلق السماوات والأرض وتناوب الليل والنهار آيات لأصحاب العقول، يستعرض مواصفات أصحاب العقول أو أولي الألباب، ويقول إنهم يذكرون الله في كل الأحوال والأوقات، ويتفكرون في أسرار خلق السماوات والأرض، ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلاً ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...﴾^٢. وجاء في موضع آخر أن الله جعل الشمس نوراً والقمر ضياءً وقدرهما منازل ودرجات؛ لكي يعلم البشر الحساب والسنين والأوقات، وأن الله لم يخلق هذه المخلوقات إلا بالحق، وأنه يشرح آياته لأهل العلم ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ

١. العنكبوت: ٦٥.

٢. آل عمران: ١٩٠ و١٩١.

لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١﴾.

إمكان المعاد: يسوق القرآن الكريم دليلاً عقلياً على إمكان المعاد ويحيل أيضاً إلى الوجدان والإدراك الفطري.

نماذج من الأدلة القرآنية على المعاد: أشرنا إلى أن الأدلة المنطقية القرآنية تنصب غالباً على إمكان المعاد؛ لأن معظم منكريه كان يعتبرونه مستحيلًا. في بعض هذه الأدلة وردت نماذج من وقوع الحياة بعد الموت، وكذلك إيجاد جانب من العدم في المقدمات. إنَّها نماذج لا ترديد ولا ريبه في وقوعها، وتُعد طبقاً للتعاليم القرآنية الأكيدة آياتٍ وعلامات لأصحاب العقول الذين يدركونها.

أ. حياة الإنسان بعد الموت: يشير القرآن إلى نماذج وأمثلة من الحياة بعد الموت، وبعض هذه الأمثلة تتعلّق بحياة الإنسان بعد الموت، وبعضها يرتبط بنماذج تحدث في الطبيعة. النموذج الإنساني منها ورد في قصة شخص مقتول من بني إسرائيل شكَّ أقرباؤه فيمن قتله ووقع بينهم خلاف. ولكي يرفع الله الخلاف ويدل على حقيقة إمكان المعاد أو الحياة بعد الموت، أمرهم بأن يضعوا أجزاءً من بقرة يذبحونها على جثة القتيل في قصة معروفة، وفعلوا ذلك فعاد القتيل إلى الحياة. هذا مثال للحياة بعد الموت تحقّق بقدرته الله وعلمه، وهو علامة جلية على أن الله يجيئ الموتى بهذه الطريقة، واكتشاف هذه العلاقة ممكن الإدراك والفهم من قبل أصحاب العقول والألباب.^٢

ب. حياة الأرض بعد موتها: ورد هذا المعنى في القرآن مرارًا، وقد بيّنه القرآن أحياناً بذكر خلفياته وعوامله الموجدة له، من قبيل تصريف وهبوب الرياح، وحركة السحاب، وهطول الأمطار، ونهاء الحدائق الخضراء، والحبوب الممكنة الحصاد، وبالتالي احتياء الأرض الميتة، وبيّنه أحياناً أخرى من دون هذه المقدمات.^٣ هذا الحدث المهم الذي يقع في كل عام، دليل ساطع على إمكان انبعاث البشر بعد الموت، وبالطبع فإن أصحاب العقول والبصائر هم الذين يدركون

١. يونس: ٥.

٢. البقرة: ٢٧-٧٣.

٣. فاطر: ٩؛ ق: ٩-١١؛ الحديد: ١٧.

مثل هذه العلاقة.^١

ج. الاستشهاد بقدرة الله في الخلق الأول: استدل القرآن على إمكان المعاد مرّات عديدة بخلق الظواهر والمخلوقات، ومنها الإنسان، أوّل مرّة. في موضع ما، يسأل القرآن الناس أفلا تعلمون أنّ الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يتعبه خلقها، قادر على إحياء الموتى؟ ثمّ يجيب بنعم، فهو القادر على كلّ شيء ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُ خَلْقُهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٢. في هذه الآية يستخدم تعبير ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾ الدالّ على إمكان إدراك العلاقة بين الخلق الأول والحياة بعد الموت، والنام أيضاً عن يقينيّة هذا النوع من الإدراك. وجاء في موضع آخر سؤال الله هل تعبنا أو عجزنا بالخلق الأول حتّى نعجز عنه مرّة ثانية؟ ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبِيسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^٣. إنّ مراحل خلق الإنسان من التراب ثمّ من نطفة ثمّ من علقة ثمّ من مضغة ثمّ على شكل طفل، كلّ واحدة منها نموذج آخر للخلق الأول. هذه الطريقة من الخلق والمبرهنة على قدرة الله، تُعدّ من وجهة نظر القرآن دليلاً ساطعاً لا ينكر على إمكان البعث والحياة بعد الموت.^٤ وقد جرى التشديد على هذا الدليل بالتوكؤ على المرحلة الثانية من مراحل الخلق الخمس؛ أي النطفة وقدرة الله على إيجاد الإنسان^٥، وبالتالي يعبر عن العلاقة بين إمكان المعاد والقدرة الإلهية المطلقة في الخلق الأول بجملة واحدة: مثلما خلقكم الله أوّل مرّة يعيدكم ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^٦.

د. البرهنة بالإدراك الفطري: إدراك حقيقة أنّ المعاد ممكن عقلياً وما هو بمستحيل، ليس بالعملية الممكنة عن طريق الوعي والتذكّر والتأمّل في بعض المقدمات الواضحة والبدئية وحسب، بل ويدرك الإنسان هذه الحقيقة بالعودة إلى وجدانه الطاهر وحاله الفطرية. واللافت

١. الحديد: ١٧.

٢. الأحقاف: ٣٣.

٣. ق: ١٥.

٤. الحج: ٥.

٥. الواقعة: ٥٧-٦٢.

٦. الأعراف: ٢٩.

أنَّ القرآن يطرح المعارف الوجدانيَّة والفطريَّة للبشر على شكل أسئلة وأجوبة. في هذه الأسئلة لا يخاطب القرآن الحلال الآنيَّة للأفراد، بل حالهم الوجدانيَّة والداخليَّة؛ إذ من الممكن أن يكون العقل خافت النور لدى بعض الأفراد مثل المشركين، بسبب ضغوط النزعات الشهويَّة والغضبيَّة عليه.

في خصوص إمكان المعاد، يطرح السؤال على الذين يظنون أنَّ الحياة بعد الموت ليست سوى أساطير الأولين. الأسئلة تطرح غالبًا من قبل مالك عالم الوجود وربِّه وحاكمه المطلق، ويتحدَّث المنكرون في جوابهم عن الله، ويكتفي القرآن لإثبات إمكان المعاد بانتزاع الاعتراف من المنكرين، وكأنَّ ثمة صلة تلازم بين اعترافهم وإمكان المعاد.

بكلمات أخرى: إمكان المعاد من اللوازم الحاسمة للاعتقاد بالكيَّة الله لعالم الوجود وربوبيَّته وحاكميَّته له، وإدراك هذه العلاقة يتأتَّى بالتأمُّل والتذكُّر العلمي المخلص. في ضوء هذا التلازم، يتحدَّث القرآن مع هؤلاء الأفراد بلغة العتاب والتوبيخ.^١

إدراك الحقائق ومعرفتها: الحقُّ في نظر القرآن هو الواقع. واقع كلِّ شيء يتناسب مع أسلوب وجود ذلك الشيء وتحققه. الفكرة الحقَّة والكلام الحقُّ هو المتطابق مع الواقع الخارجي، وقد نعثر على هذا الواقع في العالم الخارجي أو نشبهه بالدليل القاطع. الفعل والعمل الحقُّ هو الذي يكون هدفه معيَّنًا ومتحقِّقًا. ومقابل الحقِّ هناك الباطل.^٢ على هذا الأساس، حقِّيَّة الكتب السماويَّة، ومنها القرآن وحقِّيَّة الأنبياء الإلهيين؛ تعني أنَّها في الواقع مبعوثة ومنزلة من قبل الله، وهناك دليل قاطع على إثبات ذلك. يثبت القرآن الكريم في حالات متعدِّدة وبأنحاء مختلفة، أنَّ البشر يستطيعون معرفة الحقِّ بالتعقُّل والتدبُّر والتفكُّر. ومن جملة الأمور التي تمتَّت الإحالة إلى العقل والفكر والتدبُّر في إثبات حقِّيَّتها وبطلان الظنون المعارضة لها، الأمور الآتية:

أ. استقلال النبيِّ إبراهيم عليه السلام في نبوِّته وعدم ارتباطه باليهود والنصارى: زعم كلِّ من اليهود والنصارى أنَّ النبيِّ إبراهيم عليه السلام منهم. بيد أنَّ ادعاء كلِّ من الفريقين ليس بصحيح؛

١. المؤمنون: ٨٢-٨٩.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ١١، ص ٣٣٥.

لأنه عاش قبل موسى وقبل عيسى وما نزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده. وهذه فكرة تبدو جلية واضحة بقليل من التأمل والتعقل، وبذا يعاتبهم القرآن ويقول لهم لم لا تعقلون ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^١.

ب. حقيقة القرآن ورسول الإسلام ﷺ: هذان متلازمان لا ينفصلان عن بعضهما، والقرآن هو الوثيقة الأساسية والمعجزة الحاسمة للرسول الأكرم ﷺ. من هنا، عندما يجري التأكيد على حقيقة القرآن، فهو في الواقع دليل على حقيقة رسول الإسلام ﷺ، وحينما يأتي دليل على حقيقة الرسول ﷺ، فهو دليل على حقيقة القرآن. الأدلة الواردة في القرآن على حقيقة القرآن والرسول ﷺ، مستقلة وخاصة، وأحياناً باستعانة أحدهما بالآخر، وخصوصاً فيما يتعلق بحقيقة القرآن. ومن هذه الأدلة:

١. عدم الاختلاف والتناقض في القرآن: وهو أمر يتبين بالتدبر والتعقل في القرآن. عدم الاختلاف في القرآن يدل على أنه من الله؛ إذ لو كان من عند غير الله لكان طافحاً بالاختلاف والتناقض.^٢ إنه حكم قطعي للعقل بقريته عبارة أفلا يتدبرون.

٢. وضوح حقيقة رسول الإسلام ﷺ: يأمر القرآن الكريم رسول الإسلام ﷺ بأن يعرف نفسه مقابل مطالب المعارضين بالقول لهم أن ليس بيدي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أنا ملك ولا أتبع إلا ما يوحى إلي. ثم يتم الله الآية بتذكير رسوله بأن يقول لهم هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون؟ ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ أَنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾^٣.
حول الرابطة بين الجملة الأخيرة والجملة السابقة، تطرح عدّة احتمالات، لكنّ أحدها أكثر انسجاماً مع سياق الآية، وهو احتمال أنّ حقيقة الرسول واضحة جلية ولا تتطلب إلا عيناً بصيرة لترها وتعيها، وإذا لم يعترف المرء بذلك، فليس لأنّ الموضوع معقد، بل لأنه غير بصير ولا يرى،

١. آل عمران: ٦٥.

٢. النساء: ٧٢.

٣. الأنعام: ٥٠.

فهل يستوي الأعمى والبصير^١؟

٣. التأمل والتدبر في سير معارضي الأنبياء الماضين: في مقابل الشبهات التي يطرحها المعارضون المعاندون اللجوجون تجاه حقيقة رسول الإسلام ﷺ، يحذر القرآن بأن الله سوف يعاقبهم كما عاقب الذين من قبلهم. وعلى هذا الأساس، يؤكد على التأمل والتدبر في أحوال معارضي الأنبياء السابقين.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٢.

٤. عدم توقع أجر من الناس: من تعاليم القرآن - ذات الجذر العقلي - وجود علاقة لا تنفصم بين العمل والتوقعات. متى ما كان العمل والقول إلهيين ولا يؤخذ فيهما نفع الإنسان أو ضرره بعين الاعتبار، فصاحبها لا يطلب أجر عمله إلا من الله ولا يتوقع شيئاً من الناس. وهكذا يتبين أنه صادق في ادعائه. وعلى هذا المنوال كان الأنبياء الإلهيون. قال نبي الله هود عليه السلام لقومه:

﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٣.

كما يستفاد من هذه الآية أن بعثة الرسل والأنبياء بهدف هداية الناس، من لوازم خالقية عالم الوجود.

٥. عدم تحدث رسول الإسلام ﷺ بآيات القرآن قبل سن الأربعين: يخاطب القرآن على لسان الرسول الذين لا يؤمنون بحقيقة القرآن والرسول ﷺ وبعثها من قبل الله، مشيراً إلى فترة حياته الممتدة أربعين عاماً قبل إرساله بالرسالة والنبوة. وهي فترة طويلة نسبياً لم يذكر فيها الرسول شيئاً من القرآن، ولم يسمع الناس منه شيئاً من هذا القبيل. وهذه السابقة تنم عن أنه بعث نبياً رسولاً بعد الأربعين، وما لهج به لسانه من كلام الله لم يكن من كلامه هو، بل من كلام

١. المكارم الشيرازي، التفسير الأمثل، ج ٥، ص ٢٤٨.

٢. يوسف: ١٠٩.

٣. هود: ٥١.

الله حقًا. وهذه علاقة تُكتشف بأداة التعقل والتفكر؛ ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^١.
 علم الإنسان: في مضمار علم الوجود في القرآن الكريم، يحتل الإنسان بعد الله أرقى المراتب بين المخلوقات، فكل الوجود في عالم الجمادات والنباتات والحيوانات والمعنويات، مثل الرسل والكتب السماوية، مكرّس لخدمة الحياتين الماديّة والمعنويّة للإنسان^٢. ومع ذلك، ليس له أيّ استقلال في وجودها وآثارها، فهو موجود تابع ومحتاج ينبغي له التسليم والخضوع أمام الله فقط. يذكر القرآن هذه الحقيقة على أساس أنّ خالق الوجود كله هو الله، وإدارة الوجود أيضًا بيده، وسائر المخلوقات كلها عاجزة محتاجة ولا تجدر بالألوهيّة والعبادة. أطلقت هذه الحقيقة أحيانًا بالتوكؤ على وجود الخالق مانح الوجود العالم القادر المطلق الحكيم، رغم أنّه لم يجر في الظاهر حديث عن عجز الإنسان وباقي المخلوقات. نموذج مثل هذه البيانات يطرح باسم علم الله وعلم المعاد، وفي أحيان أخرى جرى التذكير بحقيقة حاجة الموجودات الأخرى بما فيها الإنسان. ومن هذه النماذج:

- ما من أحد ينفع الإنسان ويمنع عنه الضرر أو يجيب عن أسئلته سوى الله:

أفلا ينظر هؤلاء الوثنيون بعين البصيرة والتأمل ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ﴾ أنّ هذا العجل لا يجيبهم عن أسئلتهم، ولا يدفع عنهم أيّ ضرر، ولا يحقق لهم أية منفعة ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ إِلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾^٣. ويمكن ملاحظة هذا المعنى أيضًا على لسان النبي إبراهيم عليه السلام مخاطبًا عبدة الأوثان، إذ يقول: هل تعبدون معبودات غير الله لا تصلحكم بأدنى نفع ولا تدفع عنكم أبسط ضرر؟ أف لكم ولهذه المعبودات التي اخترتموها من دون الله أفلا تعقلون؟ ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾* أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ

١. يونس: ١٦.

٢. مثل: طه: ٥٤؛ ص: ٢٧٢.

٣. طه: ٨٩.

مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١﴾.

- عدم دوام المخلوقات والنعم في هذا العالم:

﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُضُهَا مِن آطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾^٢. طرحت احتمالات

شئتني في تفسير عبارة ﴿أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُضُهَا مِن آطْرَافِهَا﴾ لكن الاحتمال الأنسب، هو ما

أشير له أعلاه؛ أي عدم دوام المخلوقات.^٣

معرفة تعاليم القرآن ورسائله: سبق أن أشرنا إلى معرفة حقيقة القرآن. ومن بعد معرفة إلهية

القرآن، يجري الكلام عن التوصل إلى مقاصد القرآن ورسائله وتعاليمه بالتعقل والتدبر والتفكير

في الآيات القرآنية.

- معرفة حقيقة القرآن والرسول ﷺ رهن بمعرفة تعاليم القرآن:

استشهد القرآن في كلا المعرفتين (معرفة القرآن ومعرفة رسول الإسلام) بالقرآن نفسه،

وذلك عبر الإلماح إلى أن الدليل على حقيقة القرآن، هو عدم وجود الاختلاف فيه؛ إذ من دون

قدرة الإنسان على معرفة القرآن، يبقى هذا الدليل غير تام. كما تتجلى هذه الفكرة من استدلال

القرآن على حقيقة الرسول، ﷺ فالقرآن يستدل بأنه لو كان القرآن من صناعة وصياغة الرسول

ﷺ ولو لم يكن له مقام ومسؤولية إيصال رسالة الله، لوجب أن يجري هذا الكلام

على لسانه خلال المدة الطويلة التي سبقت بعثته، والتي تمتد لنحو أربعين عامًا.^٥ واضح أن

هذا الدليل لا يتم إلا إذا كان القرآن مفهومًا وقابلًا للتعقل عند الناس في عصر النزول، وهم

المخاطبون الخاصون بهذا الدليل.

- دعوة القرآن الناس إلى التدبر:

١. الأنبياء: ٦٦-٦٧.

٢. م، ن، ٤٤.

٣. المكارم الشيرازي، التفسير الأمثل، ج ١٣، صص ٤١٥-٤١٦.

٤. النساء: ٨٢.

٥. يونس: ١٦.

في هذه الدعوة يُدعى الناس إلى التدبّر والتعقّل والتفكّر في القرآن. طبعاً ندرى أنّ دعوة القرآن هذه ليست دعوة بسيطة، بل مصحوبة بالتوبيخ والتهديد للمتساهلين وغير المواكبين وغير المنسجمين. وردت هذه الدعوة مرفقة بعبارات ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ﴾^١، و﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٢، و﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا﴾^٣، و﴿لِيَذَّبَرُوا﴾^٤، و﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^٥، و﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٦. وسلفت الإشارة إلى أنّ تعابير أفلا، أفلم، لعل، فضلاً عن تعبيرها عن نوع المعرفة الإنسانية الأعمق والأرقى، تدلّ على أنّ هذه المعرفة إذا حصلت، فستكون خالية من الشكوك والريب. مضافاً إلى أنّه تمّ التصريح بأنّ القرآن نزل عربياً ليتدبّر فيه الناس ويتذكّر به أصحاب العقول ﴿أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^٧.

علم التكاليف (ما يجب وما لا يجب):

من التعاليم القرآنية المهمة، الاعتماد على العقل في معرفة التكاليف والواجبات؛ أي ما يجب وما لا يجب فعله. غالباً ما طرح القرآن المسائل في هذا المضمار وترك الاعتراف بوجودها أو عدم وجودها إلى العقل. وكان للعقل القدرة اللازمة على تشخيص الأمور الواجبة والواجب تركها. ومن جملة هذه الأمور:

- إرفاق القول بالعمل

نهى القرآن الناس بالاستفهام الإنكاري عن قول شيء لا يعملون به، ويذكرهم بأنّ العقل هو الذي يدرك هذا الخلق الشائن الذي ينبغي تركه:

﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْمَلُونَ﴾^٨.

١. النساء: ٨٢؛ محمّد: ٢٤.

٢. الأنبياء: ١٠.

٣. المؤمنون: ٦٨.

٤. ص: ٢٩.

٥. النحل: ٤٤.

٦. يوسف: ٢؛ الزخرف: ٣.

٧. ص: ٢٩.

٨. البقرة: ٤٤.

- أرجحية الدار الأخرى على الدار الدنيا

يقرّر القرآن الكريم أنّ هناك دارين اثنين يعيشهما الإنسان ويذكر خصوصيات كلّ واحد من الدارين إجمالاً. مع ذلك، يصرّح مراراً أنّ الدار الآخرة خير من الدار الدنيا، وينبغي على الإنسان أن ينشد الدار الأفضل ويجعلها غايته. وهذا التشخيص ليس بناءً على قول الله فقط، بل يعترف به العقل أيضاً:

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^١.

- التفكير في عواقب الأعمال

يذكر القرآن الكريم هذه الفكرة نقلاً عن لسان غير المؤمنين بحقيقة رسول الإسلام ﷺ. ورد في هذا النقل أنّ عدداً من غير المؤمنين من أهل الكتاب، اعترض فريق منهم على فريق آخر منهم - مالوا إلى الإسلام في ضوء صفات رسول آخر الزمان الواردة في كتبهم، ويبدو أنّهم ذكروا هذه الصفات للمسلمين - وقالوا لهم لماذا تذكرون هذه الحقائق والأمر للمسلمين، فيستشهدوا بها ضدكم يوم القيامة أمام الله؟ لماذا لا تفكّرون ولا تتعلّقون؟ ﴿قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٢.

- الوفاء بالعهد

بموجب تعاليم القرآن، العقل هو ما يميّز وجوب الوفاء بالعهد ويشخصه. وفي هذا الصدد، يذكر القرآن نموذجين عنيين لنكث العهود ممّا لا يخفى قبحهما على العقل، أحدهما فيما يتعلّق بعدم عبادة الشيطان والثاني عبادة الله: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ... وَأَنْ اعْبُدُونِي... أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾^٣.

- عدم اتباع العدو وإطاعة الصديق الصادق المهتدي:

بموجب الآية أعلاه، أخذ من الإنسان عهد بعدم طاعة الشيطان، فالشيطان عدوٌّ مبين جليّ للإنسان، وعلى الضدّ من طاعة الله، ولهذا اعتبر العهد الإلهي مع الإنسان عبادة الله، وعبادة الله

١. الأنعام: ٣٢؛ الأعراف: ١٦٩؛ يوسف: ١٠٩؛ القصص: ٦٠.

٢. البقرة: ٧٦.

٣. يس: ٦٠-٦٢.

هي الصراط المستقيم: ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ... هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾.

- كتمان الأسرار سبيل صدّ شرور الآخرين

يوصي القرآن بأن لا تختاروا أمناء أسرار غير أنفسكم، فالآخرون لن يوفّروا آية شرور ومفاسد يستطيعون إلحاقها بكم. إنهم يحبون أن تعيشوا في محن ومشقة، والعداوة قد بدت من أفواههم، وما يخفون في قلوبهم أنكى وأخطر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ أَنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾^١.

- مراعاة احترام الأفراد المحترمين

من مصاديق هذا الخلق الحسن أسلوب تعامل المسلمين مع الرسول ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٢.

علم جذور الأحكام وأسبابها:

وفقاً لظواهر بعض الآيات القرآنية، تقوم الأحكام الإلهية على أساس علل ومصالح ومفاسد واقعية، وهذه العلل تُعرف بالتفكير والتعقل الخالص. في بعض الحالات ترد بعد ذكر الأحكام الشرعية عبارة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٣ و﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^٤. وواضح أن المراد من قدرة العقل على فهم الأحكام، أنه يدرك علّة جعلها وسنّها في إطار المصلحة والمفسدة. ونشير إلى نموذجين من ذلك:

- في آيتين من سورة الأنعام، هناك عشرة أمور محرّمة هي: الشرك بالله، وعقوق الوالدين وعدم الإحسان إليهما، وقتل الأولاد خشية إملاق وفقر، وإتيان الفواحش، وقتل الإنسان البريء، ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰ نَفْسِكُمْ إِلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا

١. آل عمران: ١١٨.

٢. الحجرات: ٤.

٣. البقرة: ٢٤٣؛ الأنعام: ١٥١.

٤. الأنعام: ١٥٢.

بَطْنٍ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمُ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١﴾،
 والتصرف بهال اليتيم إلا بقصد الإصلاح والخير، وعدم إيفاء حق الوزن والمكيال، وعدم العدالة
 في الكلام، وعدم الوفاء بعهد الله، وأخيراً السير في الطرق المنحرفة المتفرقة ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ
 الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا
 إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَمُ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ
 تَذَكَّرُونَ﴾^٢. الأمور الخمسة في الآية الأولى وصفت بأنها أمور يدركها العقل، والأمور الخمسة
 في الآية الثانية اعتبرت أموراً يعرفها الإنسان بالتذكر. هنا نشير إلى كلام العلامة الطباطبائي
 في إيضاحه لعبارة ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ و﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ الواردة في نهايتي هاتين
 الآيتين. يعتبر الطباطبائي الأوامر العشرة المذكورة كلياً الدين، وينوّه إلى أنّ الأوامر الخمسة
 الأولى أمور تدركها الفطرة الخالصة الطاهرة للإنسان منذ أول نظر فيها، والأوامر الخمسة
 الثانية أمور لا تكافئ الأمور الخمسة الأولى من حيث الوضوح والظهور، إنّما يحتاج الإنسان
 لمعرفة إلى التذكر فضلاً عن التعقل، وهذا التذكر عبارة عن العودة للمصالح والمفاسد الكلية
 والعامّة الكامنة في هذه الأمور والمعلومة لدى العقل الفطري.^٣ كما أنّه ينسب هذا الرأي للفخر
 الرازي.^٤

- نفي الذنب والتقصير عن أفرادٍ مثل الأعمى والأعرج والمريض؛ وأكل الناس في بيوتهم
 (بيوت أولادهم أو أزواجهم من دون إذن خاصّ) والأكل بإذنٍ في بيوت الآباء والأمهات
 والإخوة والأخوات والأعمام والعَمَّات والأخوال والخالات أو البيوت التي يمتلك الإنسان
 مفاتيحها وكذلك بيوت الأصدقاء: الأكل بشكل جماعي أو منفرد؛ التوصية بالسلام عند دخول
 البيوت^٥؛ الأحكام الخاصّة بالطلاق والعدّة وإرضاع المطلقة لولدها، وبعض أحكام الصلاة في

١. الأنعام: ١٥١.

٢. م الأنعام: ١٥٢.

٣. الطباطبائي، الميزان، ج ٧، ص ٣٧٩.

٤. م.ن، صص ٣٨٠ و ٣٨١.

٥. النور: ٦١.

ثنايا ذلك.^١ ومن جملة هذه الأحكام التوصية بالزوجات على أعتاب الموت - بأن تنفق عليهن نفقة معيشتهم إلى مدّة عام واحد - بشرط أن لا يخرجن من بيوت أزواجهن... ويجب دفع هديّة مناسبة للمرأة المطلقة، ثم جرى التذكير بالقول: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٢.

عقبات التعقل في القرآن

تكرّر في هذه المقالة تعبير «العقل الفطري»، و«العقل الخالص»، أو «الطاهر»، وهذا التعبير ليس جعل اصطلاح من قبل الكاتب أو مفسري القرآن الكبار، بل هو مستل من تعاليم القرآن المهمّة. فبمقدار ما تحدّث القرآن الكريم عن أهميّة العقل وقيّمته، تحدّث عن خطر عدم تعقل الإنسان في مواجهته للحقائق الخطيرة. تلخيص هذين التقريرين، هو أن العقل يفقد بريقه ونوره في ظروف ما وبتأثير عوامل معيّنة أو يصل إلى مرتبة قريبة من مرتبة الانطفاء. وليس من الصعب أو المعقد معرفة هذه الظروف والعوامل، فبالمستطاع معرفتها بالتأمّل في آيات القرآن، خصوصاً في الأحوال التي يتحدّث فيها عن انطفاء العقل أو خفوت ضيائه. في ضوء هذا الاقتراح، تتجلى كثير من الحالات، ولكن بالتأمّل في جميع هذه الحالات - التي تتأتى باستلهاام الآيات القرآنيّة - يتبين أنّها كلّها تعود إلى عامل أساسي واحد، هو غلبة النزعات الشهويّة والغضبيّة، واتّجاه حياة الإنسان في تأمين هذه النزعات. وفي هذا الخصوص، نشير إلى النماذج الآتية:

- الفسق: ﴿إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^٣ ولقد تركنا منها آيةً بيّنةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^٤.

- الانحراف القلبي: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ... وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^٥.

- عبادة الأوثان والاعتماد على غير الله: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مِّن نَّزَلٍ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَآخِيَا بِهِ

١ . البقرة: ٢٢٨-٢٤٢.

٢ . البقرة: ٢٤٠-٢٤٢.

٣ . العنكبوت: ٣٤-٣٥.

٤ . آل عمران: ٧.

الأَرْضِ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّمَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَئِكَ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ^١.

- النظرة الظاهرية السطحية: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^٢.

- الجهل وعدم الاطلاع: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ * وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٣.

- اتباع الشيطان: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾^٤.

- التقليد الأعمى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^٥.

- الكفر: ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ * مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٦.

- النفاق: ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٧.

١. العنكبوت: ٦٣؛ الأنفال: ٢١-٢٢؛ يونس: ٤٢؛ الزمر: ٤٣.

٢. الحج: ٤٦.

٣. العنكبوت: ٤٣؛ المائدة: ٥٨.

٤. يس: ٦٠-٦٢.

٥. البقرة: ١٧٠.

٦. البقرة: ١٧١؛ المائدة: ١٠٣.

٧. الحشر: ١٤.

- العصبية الدينيّة: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^١.

هذه النزعات تؤدّي إلى انسداد منافذ ضياء العقل والقلب ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^٢. مثل هذا الإنسان هو في الواقع أعمى، حسب تعبير القرآن، وساقط عن مرتبة الإنسانية.

العقل دليل الثقة بالنقل

الثقة بالنقل من نتائج وآثار الثقة بالعقل. يستفاد هذا المعنى من القرآن في الحالات التي يطرح فيها العقل والسمع إلى جانب بعضهما. والآيات التالية ترتبط بهذا الموضوع: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ * وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^٣. ظاهر كلمة «أو» - الدالة على انفصال واستقلال طرفيها - أن السمع والعقل أو النقل والعقل على عرض بعضهما ومعترف بهما في القرآن الكريم كمصدرين للمعرفة. أقوال المفسرين حول الجمع بين هذين التعبيرين متفاوتة، وحيث أن كثيراً من هذه الأقوال، في رأي كاتب السطور، لا تنسجم مع ظاهر الآية - الرامية إلى بيان قاعدة كلية - نعزف عن ذكرها واحداً واحداً، ونكتفي بالإشارة إلى نموذجين منها: الاستماع يختص بفهم كلام الرسول والآيات القرآنيّة، والتعقل يختص بفهم المعجزات وأدلة التوحيد^٤. وقد أخذ هذان المفهومان بمعنى واحد^٥، فالأذن والسمع يختصان بطريق المعرفة، ويختص العقل بالتعمق

١. آل عمران: ٦٥.

٢. محمد: ٢٤.

٣. الفرقان: ٤٤؛ الملك: ١٠.

٤. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٧١؛ الواعظ الكاشفي، مواهب عليه، ج ٣، ص ٢٧٢؛ الكاشاني، منهج الصادقين، ج ٦، ص ٣٨٣؛ شاه عبدالعظيمي، الإثنى عشري، ج ٩، ص ٣٤٥؛ شبّر، تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٣٦٤؛ خسروي، تفسير خسروي، ج ٦، ص ٢٣٢.

٥. الخويبي، البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٧١؛ الجرجاني، تفسير غازر، ج ٧، ص ٢٢؛ الحسيني الهمداني، انوار درخشان، ج ١١، ص ٤٧٨.

في آفاق الحقّ^١. والقول الأنسب أن كلاً من السمع والعقل طريق مستقلّ نحو السعادة، فوسيلة الإنسان نحو الرشد والتطوّر أحد هذين الطريقتين: إمّا أن يتعلّق بنفسه ويشخص الحقّ ويتبعه، وإمّا يسمع ذلك من شخص له ذلك التعلّق ويكون خيراً مخلصاً فيتبعه^٢. وما يعضد هذا المعنى التقابل بين هذين المفهومين في الآيات المذكورة والمعبر عنه كما أشرنا أعلاه بقريضة «أو»، التي تسمّى في الاصطلاح «المنقطعة»، وكذلك انطواء السمع في القرآن على معنى التفكير والتعلّل.، وعليه فإنّ الثقة بالسمع، هي الأخرى حالة فطريّة بموجب حكم العقل.

النتيجة

في بعض الآيات القرآنيّة تُسبب عدم التعلّل وعدم التفكير وما شابه من مفاهيم إلى غالبية الناس وأكثريتهم ﴿أَمْ حَسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ * وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٣. مردّد هذه النسبة إلى أنّه ربّما كان بينهم أفرادٌ مخدوعون حقاً، فيمكن أن يتقبّلوا الحقّ بمجرد عرضه عليهم^٤، أو لأنّهم تعقلوا سبيل الحقّ، لكنّهم كابروا وعاندوا بسبب استكبارهم أو حبّهم الرئاسة^٥. النقطة الأخرى، هي أنّ العلم في القرآن الكريم مرتبة متقدّمة على التعلّل، وهذا معناه أنّ العلماء من أهل التعلّل ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^٦، أو ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. بالبيان يحصل العلم، والعلم مقدّمة ووسيلة للتعلّل^٧. وإذا، فبيانات القرآن مقدّمات للتعلّل.

١. فضل الله، من وحي القرآن، ج ١٧، ص ٥٨.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٥٠؛ القرشي، أحسن الحديث، ج ٧، ص ٢٩٧؛ الكنابادي، بيان السعادة، ج ٣، ص ١٤٢.

٣. الفرقان: ٤٤؛ العنكبوت: ٦٣؛ المائدة: ١٠٣.

٤. المكارم الشيرازي، التفسير الأمثل، ج ١٥، ص ٩٧؛ المغنية، الكاشف، ج ٥، ص ٤٧١؛ الطيب، أطيب البيان، ج ٩، ص ٦٢٦.

٥. الكاشاني، منهج الصادقين، ج ٦، ص ٣٨٣؛ الكاشاني، الصافي، ج ٤، ص ١٦؛ القميّ المشهدي، كنز الدقائق، ج ٩، ص ٤٠٤؛ شبّر، تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٣٦٤.

٦. العنكبوت: ٤٣.

٧. الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٥٠.

المصادر

- القرآن الكريم.
- الحسيني الهمداني، السيد محمد، انوار درخشان (الأنوار المتألقة)، طهران، مكتبة لطفی، ١٣٨٠ هـ.ش، م. ٢٠٠١.
- الحسيني شاه عبدالعظيمي، السيد حسين، التفسير الإثني عشري، طهران، دار ميقات للنشر، الطبعة الأولى، ١٣٦٤ هـ.ش، ١٩٨٥ م.
- الخزاعي النيشابوري، الحسين بن علي بن محمد بن أحمد، روض الجنان وروح الجنان، مشهد، مؤسسه بحوث الروضة الرضوية المقدسة ١٣٦٦-١٣٧٤ هـ.ش، ١٩٨٧-١٩٩٥ م.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مجلد واحد، مكتب نشر الكتب، بدون تاريخ ولا تسلسل الطبعة.
- طالقاني، السيد محمود، پرتوی از قرآن (شعاع من القرآن)، طهران، شركة النشر التساهمية، ١٣٥٨-١٣٦٦ هـ.ش، ١٩٧٩-١٩٨٧ م.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٩٧ هـ.ش، م. ٢٠١٨.
- الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، طهران، مؤسسه النشر والطباعة في جامعة طهران، الطبعة الثالثة ١٤١٣ هـ.ق.
- _____، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩ هـ.ق.
- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، في أربعة مجلدات، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ.ق، مكتب نشر الثقافة الإسلامية.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، التبيان، إعداد: أحمد حبيب قصير العاملي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.ق.
- عبده، محمد، ورشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المعروف بالمنار، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- فضل الله، السيد محمد حسين، من وحي القرآن، بيروت، دار الزهراء للطباعة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ.ق.

- الفيض الكاشاني، الملامحسن، الصافي في تفسير كلام الله، مشهد، دارالمرتضى، الطبعة الأولى.
- القمّي المشهدي، محمد بن محمد رضا، كنز الدقائق وبحر الخرائب، طهران، منظّمة الطباعة والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ.ش، ١٩٨٧م.
- الكاشاني، الملائح الله، منهج الصادقين في إلزام المخالفين، طهران، المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٤٤هـ.ش، ١٩٦٥م.
- مغنية، محمدجواد، الكاشف، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.
- مكارم شيرازي، ناصر، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٣ - ١٣٦٦هـ.ش، ١٩٧٤-١٩٨٧م.
- واعظ كاشفي، كمال الدين حسين، مواهب عليّه، طهران، مكتبة إقبال، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ.ش، ١٩٣٨م.

العقل في الروايات^١

رضا برنجكار^٢

نشاهد في روايات العقل مباحث متنوّعة، من قبيل: الجيش، وعناصر الرشد، والرشد في مختلف الأعمار، والحقيقة والقيمة، والتعقل وخصائصه، والدلائل والآفات، ووظائف العاقل؛ وهكذا حول الجهل - الذي يقع في قبال العقل - أيضاً^٣. نتعرّض في هذا المقال إلى بيان موقع العقل ومعانيه وأدواره وارتباطه بعدد من الحواضن، من قبيل: الأخلاق والدين والعلم.

موقع العقل

إنّ العقل هو أفضل نعمة من الله بها على العباد. وقد روي عن النبيّ الأكرم ﷺ، أنّه قال: «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل»^٤. ومن هنا، كان العقل هو المميّز للإنسان من سائر المخلوقات، وأنّ الحياة الإنسانيّة تستمرّ بوساطة العقل، وفي ذلك يقول النبيّ الأكرم ﷺ في وصف الإنسان: «أصله عقله»^٥.

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل در احاديث» في كتاب سر چشمه حكمت: جستارهاي در باب عقل الإعداد: على نقى

خداياري، باللغة الفارسيّة، إصدار؛ مؤسسه فرهنگي نبا، الصفحات ٧٨ إلى ١٠٠.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. رئيس المعهد العالي للقرآن والحديث، قم المقدّسة.

٣. ريشهري، دانشنامه عقايد اسلامي.

٤. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ٣٠٨.

٥. الكليني، الكافي، ج ٨، ص ١٨١.

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «أصل الإنسان لُبٌّ»^١، و«الإنسان بعقله»^٢.

وقد تحدّث أمير المؤمنين عليه السلام عن الاختلاف بين الإنسان والحيوان والملائكة، قائلاً:

«إن الله عز وجل ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركب في البهائم شهوة بلا عقل،

وركب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته، فهو خير من الملائكة، ومن غلب

شهوته عقله، فهو شر من البهائم»^٣.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ اختلاف الإنسان عن الحيوان يكمن في العقل، كما يكمن اختلافه

عن الملائكة في الشهوة، ويختلف عنها ويمتاز عليها من خلال تركيب العقل والشهوة، واللوازم

والآثار الحاصلة بوساطة المزج الحاصل من هذا التركيب. وبالنسبة إلى الحيوان، لم يتم وضع

سوى طريق واحد أمامه، وهو طريق الشهوة، كما لم يضعوا أمام الملائكة سوى طريق العقل.

وأما الإنسان، فهو تحلّى بقوتين متضادتين، وكل واحد منهما يضع أمامه طريقاً خاصاً ويهديه

إلى تلك الجهة. وهنا ترد مسألة الاختيار بين العقل والشهوة، وعندما يرد عنصر الاختيار، يأتي

معه عنصر المسؤولية واتخاذ القرار والانتخاب أيضاً.

وقد ذكر الإمام عليّ عليه السلام بعد بيان اختلاف الإنسان عن الحيوان والملائكة: «من غلب عقله

شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم».

والدليل على الأمر الأول: أنّ الملائكة لا تمتلك غير العقل؛ وعليه فإنَّ اتباع طريق العقل،

دون أن يكون هناك أمامه عائق الشهوة، يكون سهلاً، ولكن حيث أنّ الشهوة تدعو الإنسان إلى

مخالفة العقل، يجب العمل على لجمها وتطويعها، وهو أمر في غاية الصعوبة. وعلى هذا الأساس،

تكون درجة وقيمة الشخص الذي يتبع العقل مع وجود الشهوة، أفضل من مرتبة الموجود الذي

يتبع العقل مع عدم وجود الشهوة.

والدليل على النقطة الثانية، هو هذه النقطة أيضاً؛ وذلك لأنَّ الحيوان ليس أمامه من خيار

١. فتال النيسابوري، روضة الواعظين، ص ٨.

٢. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٢٣٠.

٣. الصدوق، علل الشرائع، ص ٤؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٢٩٩.

سوى اتّباع الشهوة، وأمّا الإنسان فلن يتبع مسار الشهوة، يتعيّن عليه أن يتخلّى عن العقل. وبطبيعة الحال، فإنّ رتبة الذي يتّبع الشهوات مع وجود البديل، أسوأ من الحيوان الذي لا يجد مثل هذا البديل.

وإذا أردنا أن نعرّف الإنسان في ضوء هذه الرواية، تعيّن علينا القول: «إنّ الإنسان موجود يمتلك عقلاً وشهوة»؛ ولكن - كما سبق أن ذكرنا - فإنّ لازم وجود هاتين القوتين في شخص واحد، وجود قوّة الاختيار والإرادة.

إنّ الإنسان على أساس هذه القوّة، يتّبع العقل أو الشهوة بكامل حريّته، يختار طريقه فيسلك إمّا طريق العقل وإمّا طريق الشهوة. وعليه، فإنّ هذه الإرادة لا تقع في عرض هاتين القوتين، وإنّما في طولهما، وعندما تصل هذه الإرادة إلى مرحلة الفعلية، نقوم بتقسيم الإرادة إلى قسمين، وهما: الإرادة العقلانية والإرادة الشهوانية.

إنّ الذي يبرز قيمة الإنسان في البين ويضعه في منزلة أسمى من الملائكة، إرادته العقلانية، وإنّ الذي يستتبع رذيلته وضياعه ويجعله أسوأ من البهائم، هو إرادته الشهوانية. ومن هنا، يقول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في المأثور عنه: «قيمة كلّ امرئ عقله»^١.

حقيقة العقل الديني

يتمّ بحث المفهوم التفصيلي للعقل في معانيه ووظائفه وأدواره، وفيما يلي سوف نشير إلى حقيقة العقل من طريق الأضداد؛ وذلك لأنّ «الأشياء تُعرف بأضدادها».

يقع العقل في الروايات في قبال أمور من قبيل: الشهوة، وهوى النفس، والآمال الطويلة والعريضة، والكبر والغرور، والغضب والطمع والعُجب، وقد سبق لنا أن رأينا تقابل العقل مع الشهوة في حديث اختلاف الإنسان عن الحيوانات والملائكة. وفيما يلي نستعرض بعض الروايات المأثورة عن أمير المؤمنين عليه السلام:

- «العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبة بينهما»^٢.

١. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٦٧٦٣.

٢. م. ن، ح ٢٠٩٩.

- «العقل والشهوة ضدان»^١.
- «قد خرقت الشهوات عقله»^٢.
- «قاتل هوائك بعقلك»^٣.
- «اعلموا أن الأمل يُسهي العقل»^٤.
- «الغضب يُفسد الأبواب»^٥.
- «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»^٦.
- «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»^٧.
- إنَّ العقل يقع في الروايات في قبال الشهوة وهوى النفس. ومن هنا، فإنَّ آثار العقل بدورها سوف تقع تمامًا في قبال نتيجة الشهوة وهوى النفس.
- وقد وقع الجهل في بعض الروايات في قبال العقل. وقد ذكر الشيخ الكليني هذا النوع من الأحاديث تحت عنوان «العقل والجهل»، ولم يلجأ إلى استعمال عنوان «العلم والجهل». وبطبيعة الحال، قد نواجه في بعض الروايات تقابل العلم والجهل أيضًا^٨، ولكن غالبًا ما يقع الجهل في قبال العقل^٩.
- يبدو من روايات «العقل والجهل» وخصائصها أنَّ هذين الأمرين يقعان في قبال بعضهما، وأتمهما قوتان متضادتان في الإنسان، إلا أنَّ تقابل العقل مع الشهوة، يثبت أنَّ الجهل في هذه الروايات يعني الشهوة أيضًا.

١. م.ن، ح ٢١٠٠.

٢. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٠٩.

٣. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٠.

٤. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٨٦.

٥. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم.

٦. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٢١٩.

٧. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٧.

٨. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٤٧٦٥.

٩. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٥٤؛ التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ١٢٤٠ و ٢١٥١.

ويبدو أن الجهل ليس له معنى واحد في كلمات المعصومين عليهم السلام؛ فهو تارة يعني عدم العلم، ومن هنا يقع في قبال العلم، إذ يكون هذا المعنى من الجهل أمر عدمي، وتارة يكون الجهل بمعنى الشهوة، ويتم بيانه بوصفه أمرًا وجوديًا، والجهل بهذا المعنى يقع في قبال العقل، وأن هذين الأمرين - أي العقل والجهل - قوتان متضادتان، حيث يشهد الإنسان على الدوام حالة التنازع والصراع بينهما.

ومن الجدير ذكره، أن حديث «جنود العقل والجهل» - المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام - قد اشتمل على بيان أن العلم من جنود العقل، وأن الجهل من جنود الجهل، وأن هذين الأمرين يقفان في وجه بعضهما، كما أن قادتتهما (العقل والجهل) قد اصطفا في وجه بعضهما أيضًا^١. من الواضح أن الجهل بمعنى قائد الجيش، يختلف عن الجهل الذي هو مجرد جندي في هذا الجيش؛ فإن الجهل القائد هو قوة الشهوة ذاتها في قبال قوة العقل، وبطبيعة الحال فإن هذا القائد يمتلك جيشًا كبيرًا من الجنود.

ومن بين آثار وجنود العقل هو العلم؛ إذ لازم اتباع العقل شمول العلم والمعرفة من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن الجهل بمعنى عدم العلم هو من جنود الجهل والشهوة؛ إذ لازم الجهل والشهوة، ترك العلم والمعرفة.

إن لهذين المعنيين من الجهل جذورًا في اللغة العربية. وفي ذلك يقول ابن فارس:

«ال(جهل) - الجيم والهاء واللام - أصلان: أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفة وخلاف الطمأنينة. فالأول الجهل نقيض العلم. ويقال للمفازة التي لا علم بها مجهلٌ. والثاني قولهم للخشبة التي يحرك بها الجمر مجهل. ويقال استجهلت الرِّيحُ الغصنَ، إذا حرَّكته فاضطَّرب^٢».

وعلى هذا الأساس، فإن للجهل في اللغة العربية معنيين أصليين أيضًا؛ أحدهما: عدم العلم، والآخر: حالة في الإنسان يُعبَّر عنها بالضعف والخفة، وتقع في قبال حالة الطمأنينة.

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢١.

٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٤٨٩.

وقد وجد المستعرب توشيهيكو إيزوتسو - اللغويّ والمختصّ المعاصر في الإسلام - بعد بحثه في أشعار العصر الجاهلي وكذلك التحقيق في آيات القرآن الكريم، ثلاثة معان للجهل، وهي كالآتي:

«إنَّ المعنى الأوّل للجهل، هو نوع من السلوك النموذجي للشخص المتهور والسريع الانفعال، الذي يميل إلى فقدان السيطرة على نفسه لأدنى إثارة، ويتصرّف تبعًا لذلك بشكل متهور، تقوده عاطفة عمياء لا يمكن التحكم بها، ومن دون أن يفكر مطلقًا بالعاقبة الكارثية التي قد يؤدي إليها هذا التصرف... إنَّ النقيض الأساسي لهذا الوجه من (الجهل)، هو مفهوم (الحلم)»^١.

ونتيجة المعنى الأوّل للجهل هي معناه الثاني؛ أي ضعف العقل وعدم جدوائيته. والمعنى الثالث للجهل هو عدم العلم.^٢

مقارنة بين العقل الديني والعقل غير الديني

نروم القيام هنا بمقارنة إجمالية بين مفهوم العقل الديني والعقل غير الديني. إنَّ العقل الديني يقع في قبال الشهوة وهوى النفس، وإنَّ أحكامه ولوازمه تتعارض مع الشهوة. وأمّا في مفهوم العقل غير الديني، فإنَّ العقل لا يقع في عرض الشهوة، بل يقع في طولها ويكون خادماً لها. إنَّ هذا الرأي هو تفسير ديفيد هيوم للعقل، والذي ترك تأثيره على الكثير من المدارس الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية في الغرب. واليوم يعمد المتجددون (الحداثيون) إلى بيان هذه النظرية، كما أنَّ ماكس فيبر يُسمّي هذا العقل في علم الاجتماع بالعقل الآلي؛ وبطبيعة الحال فإنَّ لهذا الكلام جذورًا في رأي هيوم.

إنَّ ديفيد هيوم ينكر الدور المعرفي للعقل وكشفه من الأساس، كما أنَّه لا يرى الدور الأخلاقي والعملي للعقل - أي إدراك الحُسن والقبح والضرورات والمحظورات وتحديد أهداف

١. إيزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص ٢٦٤. وانظر أيضا: إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية

للعالم، ص ٣١٨، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، بيروت، ٢٠٠٧م.

٢. م. ن، صص ٢٦٤-٢٧٨.

الحياة - من وظائف العقل . إنه يُقرّ التجربة الحسيّة بدلاً من الدور المعرفي للعقل، كما يُقرّ بعض العواطف والانفعالات من قبيل هوى النفس والغضب بدلاً من الدور العملي للعقل أيضًا.^١ وبذلك، فإنّ العقل يعجز عن اكتشاف الواقعيّة في البُعد النظري وإدراك الحُسن والقبح وتعيين أهداف الحياة الأخلاقيّة في البُعد العملي.

وبذلك، فإنّ ديفيد هيوم يعترف رسمياً ويُقرّ بالشهوة التي تمّ شجبها في الروايات في قبال العقل، ويرى أنّها القوّة الحاسمة التي تحدّد الأهداف والغايات الحسنة والقيحة في الحياة؛ ثمّ يعزل العقل عن مقامه ويضعه في خدمة الشهوة. أمّا الإمام علي عليه السلام، فيرى أنّ الفلاح والسعادة تكمن في اتّباع الأهداف والغايات العقلانيّة، وأنّ الشقاء في اتّباع الشهوة وهوى النفس.

ومن بين أدوار العقل في بحث المعاني والتطبيقات العقلية، تحديد الأهداف والغايات وتمييز الحسّن والقيح؛ وأمّا من وجهة نظر ديفيد هيوم، لا يلعب العقل دوراً في وضع الأهداف وفي التمييز بين أنواع الحسّن، وأنّ العواطف والشهوات وحدها هي التي تحدّد أهداف الحياة؛ وبذلك لا يكون أمام الإنسان من طريق سوى اتّباع الشهوات، وأنّ إرادته هي أثر مباشر للشعور باللذة والألم. يرى ديفيد هيوم أنّ الفعل أو الإحساس أو السلوك لا ينطوي على فضيلة أو رذيلة إلّا إذا أوجد لذة أو ألماً خاصّاً.^٢ وبذلك سوف تتساوى الفضيلة مع اللذة، والرذيلة مع التعاسة والألم. وعلى هذا الأساس، فإنّ الفضائل تنطوي على انطباق مقبول، والرذائل تنطوي على انطباق مرفوض. ومن هنا، فإنّ الإحساس الأخلاقي عبارة عن الشعور بالرضا أو الامتصاص تجاه الأفعال أو الخصال أو السلوكيات.^٣

إنّ ديفيد هيوم بعد إنكار الأدوار النظرية والعملية للعقل، وإحلال التجربة الحسيّة والعواطف محلّ العقل، يرى له دوراً آخر. وجملته الشهيرة في هذا الشأن على النحو الآتي: «إنّ العقل عبد للانفعالات، ويجب أن يكون كذلك، ولا يدعي أبداً دوراً آخر لنفسه سوى القيام

١. كابلستن، فيلسوفان انكليسي از هابز تا هيوم، صص ٣٣٤-٣٣٧.

٢. م.ن، ص ٣٤٦.

٣. م.ن، صص ٣٤٦-٣٤٧.

بخدمتها والامثال لأمرها»^١. وبعبارة أخرى: إنَّ العقل - من وجهة نظر ديفيد هيوم - ليس له سوى دور آلي، فهو بمنزلة الآلة والأداة في يد الانفعال واللذة؛ ومن هنا فإنَّه يساعد الإنسان ليصل إلى اللذة، ويُشبع شهواته.

إنَّ تفسير ديفيد هيوم للعقل، هو أنَّ العقل عقل آلي، كما يطلق عليه في بعض الموارد عنوان عقل المعاش أيضًا. وبطبيعة الحال، فإنَّ آليَّة العقل في الأحاديث ودوره الآلي وعقل المعاش مقبول أيضًا، بيد أنَّ تفسيره هنا مختلف عن تفسير ديفيد هيوم وأضرابه.

عقل الطبع وعقل التجربة ودرجات العقل

إنَّ النقطة المهمَّة التي يمكن الحصول عليها من بين مجموع الروايات، هي أنَّ العقل ينقسم إلى بُعدين؛ وهما: البعد الفطري وغير الاكتسابي، والبعد الاكتسابي، وأنَّ الإنسان من خلال قيامه ببعض الأمور والأفعال، يعمل على زيادة عقله أو خفضه.

إنَّ العقل قد تمَّ اعتباره في بعض الروايات بوصفه هبة إلهية، أو أنَّه من أفضل ما أنعم الله به على الإنسان. يقول أبو هاشم الجعفري: «كنا عند الرضا عليه السلام، فتذاكرنا العقل والأدب، فقال عليه السلام: يا أبا هاشم العقل حباء من الله»^٢.

وهناك أحاديث أيضًا ترى أنَّ التجربة تزيد في العقل. من ذلك على سبيل المثال، ما روي عن الإمام علي عليه السلام أنَّه قال:

«يُغفر الغلام لسبع سنين، ويؤمر بالصلاة لتسع، ويفرَّق بينهم في المضاجع لعشر، ويحتلم لأربع عشرة سنة، ومنتهى طوله لاثنتين وعشرين سنة، ومنتهى عقله لثان وعشرين سنة، إلَّا التجارب»^٣.

١. م.ن، ص ٣٤٣.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٣.

٣. الكليني، الكافي، ج ٧، ص ٦٩؛ الأشعث الكوفي، الجعفریات، ص ٢١٣؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٩٣.

وروي عن الإمام الحسين عليه السلام أنه قال: «طول التجارب، زيادة في العقل»^١. كما ورد الكلام في الأحاديث عن عوامل متعدّدة لازدهار العقل وزيادته، وهي عبارة عن: الوحي، والعلم، والأدب، والتجربة، والضرب في الأرض، والمشورة، والتقوى، وجهاد النفس، وذكر الله سبحانه وتعالى، والزهد في الدنيا، وأتباع الحق، ومجالسة الحكماء، والترحم على الجهلاء، وتناول بعض الأطعمة^٢.

إنّ هذه الأحاديث تشير من جهة إلى درجات العقل، وتشير من جهة أخرى إلى دور إرادة الإنسان في تغيير درجات عقله. وقد عمد أمير المؤمنين عليه السلام في حديث مأثور عنه، إلى تقسيم العقل إلى قسمين، وهما: عقل الطبع، وعقل التجربة، وذلك في قوله: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدّي إلى المنفعة»^٣. وقال عليه السلام فيما يُنسب إليه من شعر:

«العقل عقلان مطبوع ومسموع، ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع.. كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع»^٤.

وكما نعلم، فإنّ نور الشمس وحده لا يكفي في الرؤية والمشاهدة، وإنّنا نحتاج في ذلك إلى الرؤية البصريّة أيضًا؛ كما أنّنا في إدراك المعقولات لا نكتفي بالعقل المسموع والمكتسب فقط، بل نحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى عقل الطبع أيضًا.

معاني وأنشطة العقل

إنّ أبعاد العقل الثلاثة عبارة عن: البعد النظري، والبعد العملي، والبعد الأداتي. وعلى الرغم من عدم مشاهدة مصطلحات العقل النظري والعقل العملي والعقل الأداتي في الروايات، إلّا أنّ المهام والأدوار المذكورة للعقل في الروايات، تتطابق مع هذه الأنواع الثلاثة من العقل.

١. الديلمي، أعلام الدين، ص ٢٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ١٢٨.

٢. محمّدي ري شهري، دانش نامه عقايد اسلامي، ج ١، صص ٣٠٢-٣٢٩.

٣. الشافعي، مطالب السؤول، ص ٤٩.

٤. الراغب، المفردات، ص ٥٧٧.

وبعبارة أخرى: إنَّ أدوار ومهام جميع أنواع العقل الثلاثة، تقع مورد تأييد من قبل الروايات، ولكن بتفسير خاص؛ من قبيل تطبيق آليّة للعقل في الأحاديث مع رأي ديفيد هيوم. وفي البداية، سوف نتحدّث عن أصل هذه الأدوار والمهام قبل بيان الاختلافات.

العقل النظري

إنَّ العقل النظري هو العقل الذي يسعى إلى اكتشاف الحقائق النظرية ومعرفة الأمور الواقعية. وبذلك تكون الثيولوجيا، والأنثروبولوجيا، ومعرفة الكون، من مهام وأدوار العقل النظري. وهكذا نجد في الأحاديث -بالإضافة إلى نسبة مطلق المعرفة والحكمة إلى العقل - أن نسبة معرفة الذات ومعرفة الله، تكون بالعقل أيضًا. ومما يؤثر عن الإمام عليّ عليه السلام في هذا الشأن قوله:

- «بالعقل استخراج غور الحكمة»^١.

- «أفضل العقل، معرفة الحقّ بنفسه»^٢.

- «أفضل العقل، معرفة الإنسان نفسه»^٣.

- «بالعقول تعتقد معرفته»^٤.

وفي المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «بالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون»^٥.

العقل العملي

هناك في الروايات تأكيد كبير على هذا البعد من العقل، ولا بدّ من الالتفات إلى وجود اختلاف في أوجه النظر في تفسير العقل العملي؛ وهناك من يرى أنّه بمنزلة القوّة التي تسوق الإنسان نحو القيام بعمل لائق وحسن^٦.

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٨.

٢. التميمي الأمدي، غور الحكم ودرر الكلم، ح ٣٢٢٠.

٣. الشافعي، مطالب السؤول، ص ٥٠.

٤. الحرائي، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٦٢.

٥. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٩.

٦. الفارابي، فصول متزعة، ص ٥٤؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص ٢٣٣؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢.

إنَّ العقل العملي مثل العقل النظري قوَّة معرفيَّة، إنَّ كان هذان العقلان يَخْتَلِفان في متعلِّق المعرفة. والمعنى الآخر للعقل العملي، أنَّه قوَّة تعمل على تحريك الإنسان نحو القيام بأعماله، وأنَّ العقل بهذا المعنى هو قوَّة الإرادة ذاتها.^١ إنَّ العقل العملي - في هذا المصطلح - هو القيام بالعمل ذاته. وفي بعض الأحيان يُعتبر العقل العملي هو القوَّة التي تتمخَّض عن بعض الأعمال الخاصَّة بالإنسان، من قبيل: الخجل والضحك والبكاء، والتي تدرك الأحكام المرتبطة بالأعمال الإنسانيَّة، من قبيل: استنباط الصناعات وإدراك حسن الأفعال وقبحها.^٢

إنَّ الأحاديث المرتبطة بالعقل العملي، على عدَّة أقسام:

أ. الروايات الخاصَّة بالعقل العملي؛ بمعنى الأعمال الحسنه والفضائل الأخلاقيَّة التي هي من آثار العقل، والذي يصل الإنسان بوساطته إلى الحلم، وكمال النفس، والأموال الحسنه، وترك المعاصي والذنوب، وحقيقة الجنَّة، ومرضاة الله سبحانه وتعالى، وما إلى ذلك من الأمور. إنَّ هذه الروايات تصدق على العقل العملي؛ بمعنى إدراك الضرورات والمحظورات، وأنواع الحُسن والقبح، كما تصدق على العقل العملي بوصفه قوَّة محرِّكة للإنسان نحو الفضائل؛ وذلك لأنَّ المعرفة والإرادة كلتاهما مقدَّمتان للعمل.

وفي ذلك يقول النبي الأكرم ﷺ: «فتشعب من العقل العلم».^٣

وفي المأثور عن الإمام عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: «بالعقل كمال النفس».^٤ وعنه أيضًا: «العقل ينبوع الخير».^٥

وعن الإمام الكاظم عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ العقلاء تركوا فضول الدنيا؛ فكيف الذنوب ... إنَّ العقلاء زهدوا في الدنيا ورجعوا في الآخرة».^٦

وقال النبي الأكرم ﷺ في وصيَّته إلى الإمام عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام: «العقل ما اكتسب به

١. ابن سينا، حاشية الإشارات والتنبيهات، ج ٢، صص ٣٥٢-٣٥٣.

٢. ابن سينا، النجاة، صص ٣٣٠-٣٣١؛ ابن سينا، الشفاء، ج ٢، ص ٣٧.

٣. الحرَّاني، تحف العقول عن آل الرسول، ص ١٥.

٤. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٤٣١٨.

٥. م. ن، ح ٦٥٧.

٦. الكليني، الكافي، ج ١، صص ١٧-١٨.

الجَنَّة، وطلب به رضا الرحمن»^١.

ب. بمعنى العقل المدرك للفضائل والقبائح. ومن ذلك ما روي عن النبي الأكرم ﷺ،
أنه قال:

«فإذا بلغ [العقل]، كُشف ذلك الستر؛ فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة

والسنَّة، والجيد والردىء، إلا مثل هذا العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»^٢.

وعن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، أنه قال: «العقل من يعرف خير الشرين»^٣.

وعن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «عرفوا [العباد] به [العقل] الحسن من القبيح»^٤.

ج. كذلك فإنَّ العقل قوَّة تأمر وتنهى، وتردع الإنسان عن القيام بالأعمال القبيحة. وقد ورد

عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الشأن، قوله: «العقل يأمرك بالأنفع»^٥، وقوله: «للحازم من عقله،

عقله عن كلِّ دنية زاجر»^٦، وقوله: «للقلوب خواطر سوء، والعقول تزجر عنها»^٧.

وعن الإمام الحسن عليه السلام أنه قال: «اعلموا أنَّ العقل حرز»^٨.

كما أنَّ العقل لغة، يعني النهي والردع والمنع أيضًا^٩.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ العقل لا يدلُّ الإنسان على الأعمال الحسنة والقبيحة فقط، بل

وهو بالإضافة إلى ذلك، يأمر وينهى ويحكم أيضًا. وبطبيعة الحال، ليس المراد هو القوَّة المحرَّكة

والإرادة؛ إذ من الممكن للعقل أن يأمر بشي، ولكنَّ الإنسان لا يريد، وعلى أساس حكم العقل

لا يعمل به.

١. الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٦٩.

٢. الصدوق، علل الشرائع، ص ٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٩.

٣. الشافعي، مطالب السؤول، ص ٤٩.

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٩.

٥. الآبي، نثر الدرر، ج ١، ص ٢٨٥.

٦. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٧٣٥٠.

٧. م. ن، ح ٧٣٤٠.

٨. الديلمي، إرشاد القلوب، ص ١٩٩.

٩. الجوهري، الصحاح؛ الفيومي، المصباح المنير؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة «عقل».

د. لقد ورد في الروايات أنَّ العقل يعني الأعمال الحسنة أو ترك الأعمال القبيحة؛ من ذلك أنَّ النبيَّ الأكرم ﷺ سئل عن العقل؛ فقال: «العمل بطاعة الله».^١

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال: «العقل حفظ التجارب».^٢

لا شكَّ في أنَّه ليس المراد أنَّ العقل هو الأعمال الحسنة، بل لازم العقل هو الأعمال الحسنة. وبعبارة أخرى: إنَّ الإنسان حينما عمل بمقتضى العقل، فإنَّ أعماله سوف تكون حسنة لا محالة. وعلى هذا الأساس، تكون كلمة العقل في هذه الروايات، قد تمَّ إطلاقها على لوازمها، وبذلك يكون الاستعمال هنا مجازياً. إنَّ مفاد هذه الطائفة من الروايات، هو مفاد الأحاديث التي تذهب بشكل عام إلى القول بأنَّ الأعمال الحسنة من نتائج وثمار العقل؛ ولكنها لا تتحدَّث عن كَيْفِيَّة ذلك، بيد أنَّها تعمل بعد ذلك في الطائفة الثانية والثالثة على بيان وتوضيح كَيْفِيَّة ذلك. إنَّ العقل في الطائفة الثانية يعمل - من خلال إيضاح المحاسن والقبايح - على إعداد المقدمات للقيام بالأعمال الحسنة، وفي الطائفة الثالثة يحكم بالحسنات. ويمكن لهذين الأمرين أن يجتمعا مع بعضهما أيضاً. ومن هنا، فإنَّنا بشكل عام نرى أنَّ الوظيفة العمليَّة للعقل مقدَّمة للقيام بالأعمال الحسنة وترك الأمور القبيحة، وهذا الأمر بدوره يحدث من طرق بيان الفضائل والقبايح، والأمر بالمحاسن والنهي عن القبايح. وبطبيعة الحال، فإنَّ الإنسان مختار تجاه هذه المعرفة والانصياع لها أو تركها. كما ورد في القرآن الكريم قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٣.

فربما أذعن المصليُّ لهذا النهي، وقد لا يُدْعن. إنَّ العقل في الواقع - بالإضافة إلى بيان الفضائل والردائل - يأمر الإنسان بالحسنات كما يأمره بالصلاة، ويمهِّد الأرضيَّة الروحيَّة للقيام بالأعمال الحسنة أيضاً، إلَّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ الإنسان مجبر أمام العقل؛ وذلك لأنَّ هناك قوَّة أخرى - والتي يتمَّ التعبير عنها بالجهل والشهوة - تقع في النقطة المقابلة، وتدعو الإنسان إلى ارتكاب القبايح، وتعدُّ الأرضيَّة الروحيَّة والنفسية لارتكاب الأمور القبيحة. وهنا يكتسب اختيار

١. فتال النيسابوري، روضة الواعظين، ص ٨.

٢. نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١؛ الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٨٠.

٣. العنكبوت: ٤٥.

العمل الصالح وأتباع العقل قيمة مضاعفة، ويرفع الإنسان فوق مرتبة الملائكة.

العقل الآلي

إذا ما استثنينا الأداء النظري والعملي للعقل، فقد أشرنا إلى الأداء الآلي له أيضًا؛ بيد أن العقل الآلي في الروايات يختلف عنه في رؤية ديفيد هيوم.

وبشكل عام، فإن العقل الآلي ينظر إلى معاش الدنيا. فهو قوة يستعين بها الإنسان ويتعكز عليها لتنظيم المعاش الدنيوي والحياة المطلوبة له. وإن مفردة «عقل المعاش» تحل محل العقل الآلي أيضًا. إن هذا العقل حيث يمتلك القدرة على الإبداع والحساب، فإنه يمكن الإنسان من توقع أحداث المستقبل. وإن بعض الفلاسفة من أمثال ابن سينا - من الذين يقسمون العقل إلى قسمين: العقل النظري، والعقل العملي - يدرجون النشاط الآلي للعقل تحت عنوان النشاط العملي له.^١

قال النبي الأكرم ﷺ في وصيته لأمر المؤمنين عليه السلام: «يا علي، لا ينبغي للعاقل أن يكون ظاعنًا إلا في ثلاث: مرمة لمعاش، أو تزود لمعاد، أو لذة في غير محرّم».^٢

وعن النبي الأكرم ﷺ أيضًا، أنه قال: «سبعة أشياء تدل على عقول أصحابها: المال يكشف عن مقدار عقل صاحبه، ...»^٣. وقال أيضًا: «لا عقل كالتيدير».^٤

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال:

- «أدل شيء على غزارة العقل حسن التديير».^٥

- «من العقل مجانبة التديير، وحسن التديير».^٦

١. انظر مقالة (العقل من وجهة نظر ابن سينا) ضمن هذه السلسلة المطبوعة في كتاب (سر چشمه ي حکمت).

٢. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٥٦؛ الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٨٧.

٣. الكراجكي، معدن الجوهر، ص ٦٠؛ ابن أبي فراس، تنبيه الخواطر، ج ٢، ص ١١١.

٤. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٧٢.

٥. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٣١٥١.

٦. م.ن، ح ٩٣٢٠.

- «العقل يأمرك بالأَنْفَع»^١.

- «العقل الإصَابَةُ بِالظَّنِّ ومعرفة ما لم يكن بها كان»^٢.

- «لو صحَّ العقل؛ لا غنتم كلَّ امرئٍ مهله»^٣.

كما سبق أن ذكرنا، فإنَّ العقل الآلي عند هيوم، إنَّما هو غاية لوصول الإنسان إلى رغباته وأهوائه وشهواته. إنَّ هذا العقل يقع في طول الشهوة وفي خدمتها، وليس في عرضها ولا معارضها لها، كما أنَّه ناظر إلى الحياة الدنيويَّة، ولا شأن له بأخرة الإنسان. وعلى هذا الأساس، فإنَّه ليس في طول العقل النظري حتَّى يتعرَّف على الله والدين، ولا في طول العقل العملي فيتبيَّن حُسن الأفعال وقبحها، وإنَّما هو مجرد مرشد يهدي الإنسان إلى الأفعال الأخلاقية والإيجابية. وبشكل عام، يتمَّ الاعتراف بالعقل النظري والعملي ونتائجهما من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ عقل المعاش يقع في طول معارف وأهداف العقل النظري والعملي، وليس أداة في خدمة الأهواء النفسانيَّة والأمور الدنيويَّة المتعارضة مع الآخرة والدين.

وحيث أنَّ العقل النظري يعمل على إثبات وجود الله والدين والآخرة، وأنَّ العقل العملي يدعو الإنسان إلى امتثال أحكام الله سبحانه وتعالى، فإنَّ العقل الآلي يقع من وجهة نظر الروايات في خدمة الدنيا بما ينسجم مع الأمور الروحانيَّة والمعنويَّة. ومن هنا، نجد الحكم في بعض الروايات بالتناغم بين المعاش والمعاد من وجهة نظر العقل الديني. هذا في حين تمَّ التعبير في بعض الروايات عن ذكاء معاوية بن أبي سفيان، بعبارات من قبيل: النكراء والشيطنة، ولم يتمَّ التعبير عنه بالعقل^٤، وذلك للنقطة ذاتها التي تقدَّمت الإشارة إليها آنفًا. وبعبارة أخرى: لو تمَّ تنظيم العقل الآلي في خدمة العقل النظري والعملي، وجعله بالتالي متَّسقًا ومتماهيًا مع الدين، والعمل على تنظيم الحياة الدينيَّة بوساطته، سُمِّي عقلًا، وأمَّا إذا تمحَّص لخدمة الشهوة - كما هو

١. الآبي، نثر الدرر، ج ١، ص ٢٨٥.

٢. ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٣٣١.

٣. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج ٥٧٧٩.

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١١.

مطروح في رؤية ديفيد هيوم - فهو الشيطنة والنعراء.

صلة العقل بالأخلاق والدين والعلم

إنَّ بيان صلة وارتباط العقل مع الأخلاق والدين والعلم، يحتاج إلى ثلاثة أبحاث مستقلة؛ إلا أنَّ النقطة المشتركة بين هذه الأمور الثلاثة، تكمن في التأثير المتبادل بين العقل وكلِّ واحدٍ من هذه المفاهيم.

إنَّ العقل يعمل من جهة على إدراك المفاهيم الأخلاقية والأفعال الحسنة والقبیحة، ويأمر بها أو ينهى عنها من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ الأخلاق والأعمال القیمیة، تؤدِّي بدورها إلى تقوية العقل وزيادة استفادة الإنسان منه.

وهكذا الأمر في مورد الدين والعلم أيضًا؛ فإنَّ الإنسان يعمل على إثبات وجود الله بوساطة العقل، ويصل إلى أنَّ الدين حقٌّ. وأمَّا من ناحية أخرى، فإنَّ من بين آثار الإيمان والعمل بالتعاليم الدينیة، رشد العقل ومزيد الاستفادة منه. إنَّ العقل معین العلم وينبوعه؛ وأمَّا العلم فهو من جهته يعمل على زيادة العقل وتنميته وتطويره أيضًا.

وبذلك، فإنَّ العقل في ارتباط وتواصل مستمرٍّ مع هذه الأبعاد الثلاثة، ونتيجة ذلك هي تكامل العقل بشكل مستمرٍّ من جهة، والتكامل الدائم للعلم والمعرفة والتدين والفضائل الأخلاقية من جهة أخرى.

لقد تقدّم أن ذكرنا بعض الروايات في البحث عن العقل العملي ودور العقل في إدراك الأمور الحسنة والحكم بها. وفيما يلي نذكر الروايات السبعة الآتية في الإشارة إلى تأثير الأخلاق في تطوير العقل وتنميته.

روي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: «جاهد شهوتك، وغالب غضبك، وخالف سوء عادتك؛ تزكُ نفسك، ويكمل عقلك»^١.

قال الإمام أبو عبدالله جعفر الصادق عليه السلام: كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى بعض أصحابه يعظه:

١. التميمي الأمدى، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٤٧٦٠.

«أوصيك ونفسي بتقوى من لا تحلّ معصيته، ولا يرجى غيره، ولا الغنى إلا به، فإنّ من اتقى الله عزوجلّ وقوي وشبع وروي، رفع عقله عن أهل الدنيا...»^١.
وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الإعجاب ضدّ الصواب وآفة الألباب»^٢.
وعن الإمام الباقر عليه السلام، أنّه قال: «لا عقل كمخالفة الهوى».

كما وردت روايات أخرى في البحث عن العقل النظري ودور العقل في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى والدين. ومن ناحية أخرى، فإنّ الدين مؤثّر في تعقل الإنسان وتطوير عقله. وقال الإمام عليّ عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، في بيان الحكمة من إرسال الرسل: «بعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته... ويشيروا لهم دفائن العقول»^٣.
لقد عمد أمير المؤمنين عليه السلام في هذه الخطبة إلى تشبيه المعارف العقلية بالكنوز المخفية، وإنّ من بين وظائف ومهام الأنبياء إثارة واستخراج هذه الكنوز الدفينة. ندرك من هذا الكلام أوّلاً: أنّ للعقل معلومات فطرية وذاتية لم يتم الحصول عليها من الخارج، وقد تقدّم أن أشرنا إلى هذا الأمر في معرض البحث عن عقل الطبع والتجربة أيضاً. وثانياً: إنّ الإنسان لا يستطيع الالتفات إلى هذه المعلومات إلّا من خلال تذكير وإثارة من قبل الأنبياء عليهم السلام. ومن هنا، فإنّ عقلانية بعض المعارف، لا يعني أن الإنسان يكون - في التفاته وفهمه لهذه المعارف - في غنى عن الوحي.
لقد تقدّم الحديث عن دور العقل في المعرفة بالمعنى العام للكلمة؛ الشامل للمعرفة بالحقائق والعلم بحسن الأفعال وقبحها، في معرض البحث عن العقل النظري والعقل العملي، ولكن من ناحية أخرى نجد أنّ العلم والتجربة - بدورهما - من جملة عوامل تكامل العقل وازدهاره. ومما يؤثّر عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الشأن، قوله:

- «العلم يزيد العاقل عقلاً»^٤.

١. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٣٦.

٢. نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١؛ الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٢٨٦.

٣. نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

٤. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٦.

- «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»^١.
وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «كثرة النظر في الحكمة تُلَقِّحُ العقل»^{٢.٣}.

١ . التميمي الأمدى، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ١٧١٧ .

٢ . الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٣٦٤ .

٣ . جدير بالذكر أنّ هناك مقالتين لكاتب السطور، بعنوان «ماهية عقل وتعارض عقل وحي» (ماهية العقل وتعارض العقل والوحي)، و«عقل و معرفت عقلائي از ديدگاه امام علي عليه السلام» (العقل والمعرفة العقلانية في رؤية الإمام علي عليه السلام)، وهما منشورتان على التوالي في مجلّة نقد و نظر، وفي المجلّد الأوّل من «دانش نامه إمام علي عليه السلام»، (موسوعة الإمام علي عليه السلام)، وإنّ الرجوع إلى هاتين المقالتين لتكميل أبحاث هذه المقالة، لا يخلو من الفائدة.

المصادر

- ابن أبي الحديد المعتزلي، عزّ الدين، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٥ هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مصر، مطبعة المصطفى وأولاده، ١٣٨٩ هـ، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- ابن سينا، حسين، الشفاء، شرح: إبراهيم مذكور، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.
- _____، النجاة، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٤ هـ.ش.
- _____، حاشية الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.
- الأشعث الكوفي، محمد بن محمد، الجعفریات، طهران، انتشارات نينوى.
- إيزوتسو، توشي هيكو، خدا و انسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٦٥ هـ.ش.
- الآبي، أبو سعيد منصور بن حسين، نثر الدرر، تحقيق: محمد بن علي قرنة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب.
- الأمدي، عبدالواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، شرح: جمال الدين الخونساري، تحقيق: السيّد جلال الدين المحدث الأرموي، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٠ هـ.ش.
- البرقي، المحاسن، تحقيق: السيّد مهدي رجائي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٣ هـ.
- الجوهرري، إساعيل بن حمّاد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبدالعزيز العطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠ م.
- الحراني، ابن شعبة الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، نشر إسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- الحلبي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، قم، نشر بيدار، ١٣٦٣ هـ.ش.
- الديلمي، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٨ هـ، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام)، قم، ١٤٠٨ هـ.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، ١٤١٣ هـ.

- ري شهري، محمد محمّدي، دانشنامه عقايد اسلامي (موسوعة العقائد الإسلامية)، قم، دار الحديث.
- الشافعي، محمد بن طلحة، مطالب السؤول، قم، نسخة مخطوطة ومحفوظة في مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي.
- الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: السيد علي نقي فيض الإسلام، طهران، نشر فقيه، ١٣٧٦هـ.ش.
- الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
- _____، علل الشرائع، بيروت، دار إحياء التراث، ١٣٨٥هـ.
- الطبرسي، علي بن الحسن، مشكاة الأنوار، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٨٥هـ.
- الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي مستري النجار، بيروت، دار المشرق، ١٤٠٥هـ.
- فتال النيسابوري، روضة الواعظين، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ.
- الفيومي، أحمد بن محمّد، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، ١٤١٤هـ.
- كابلستن، فريدريك، فيلسوفان انگليسي (الفلاسفة الإنجليز)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أمير جلال الدين أعلم، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٢هـ.ش.
- الكراجكي، محمد بن علي، معدن الجوهر.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٠٣هـ.
- ورام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر، بيروت، دار التعارف ودار صعب.

العقل والوحي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي^١

روح الله بهشتي بور^٢

الخلاصة

إنَّ أبحاث هذه المقالة ترى أنَّ العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، تكون على نحو تقدّم العقل واستقلاله، وتسعى إلى أن تجعل من المفاهيم المطروحة من قبل سماحته عن العقل والوحي دليلاً على هذا المدّعى. ومن هنا، فإنَّ هذه المقالة تستعرض أدلّة تقدّم العقل على أساس مستندات من آراء سماحته. ويبدو - في ضوء إعادة قراءة المباني المطروحة من قبل سماحة العلامة الطباطبائي - انتفاء مسألة التعارض بين العقل والوحي من الأساس؛ وذلك لأنَّ العقل الفلسفي يتكفّل بتقييم الشروط الثلاثة لقطعيّة الوحي. ومن هنا، فإنَّ الوحي غير المتطابق مع العقل القطعي الفلسفي، ينسحب عملياً نحو دائرة الظنون، ولن يكون هناك وحي قطعي معارض للعقل القطعي أبداً، وإنَّ الوحي الظني المتبقي بدوره، لا يمتلك - بسبب دليل «الظهور اللفظي» - صلاحية الحجية والتقدّم على معطيات التجارب البشريّة، ونعني بذلك الفلسفة. يُضاف إلى ذلك، أنَّ حجّية الروايات المتواترة - من وجهة نظره - لم تشكّل دليلاً على توظيفها واستعمالها في تفسير الآيات، وأنَّ هذه الروايات لا تحتوي على أيّ حجّية تفسيرية. إنَّ المباني الأربعة الأساسيّة والحاسمة من بين المباني التي حظيت باهتمام العلامة الطباطبائي في

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل و وحي از نظر علامه طباطبائي» في مجلّة فلسفه دين التي تصدر في الجمهورية الإسلاميّة

الإيرانيّة باللغة الفارسيّة، العدد ٩، ربيع ١٣٩٠ ش، الصفحات ٥ إلى ٢٤.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. مدرّس في كلية العلوم القرآنيّة، التابعة لحوزة كوثر العلميّة في مدينة قزوین.

تحليل هذا النوع من العلاقة بين الوحي والعقل على نحو أكثر، عبارة عن: التماهي بين الفلسفة والعقل، وإثبات حجّية النقل من طريق الفلسفة، واستقلال العقل في إدراك المعرفة، وقشريّة أو - في الحدّ الأقصى - إرشاديّة المعارف الوحيانيّة، وكون المعارف العقليّة متعالية.

المقدّمة

إنّ مسألة العقل والوحي من المسائل التي شغلت اهتمام العلماء والمفكرين منذ القدم. وحتى في الأعوام الأخيرة من القرن الثالث عشر، والثالث الأوّل من القرن الرابع عشر للميلاد، كان يحتدم النزاع في الغرب حول هذه المسألة؛ الأمر الذي أدّى إلى ظهور عصر النهضة، وشكّل أرضيّة لتأسيس الحركة الإنسانيّة.

وفي العقود الأخيرة ظهر عدد من الاتجاهات المهمّة والجديرة بالملاحظة بين العلماء المسلمين المعاصرين، إلّا أنّ تحليل النتائج الاجتماعيّة لهذه الاتجاهات، يخرجنا عن إطار هذه المقالة. ومن بين هذه الاتجاهات، هو الفهم البديع الذي قدّمه المفكر الكبير العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي عن العقل والوحي ونمط التعاطي بين هذين المفهومين. وقد ترك ظهور هذه النظرية تأثيراً ملحوظاً على الحوار الديني المعاصر، وأعدّ الأرضية لنقد وبيان الآراء التي أدّت في حدّ ذاتها إلى ظهور تأملات جادّة في مسألة العقل والوحي، بيد أنّ النقصان الذي ظهر في هذا الشأن، هو القراءات غير الجامعة في هذا المجال؛ وذلك لأنّه على الرغم من تأليف وكتابة الكثير من المقالات والكتب في نقد وتقييم المنهج الفكري للعلامة الطباطبائي والدفاع عنه، إلّا أنّه قلما تمّ الالتفات إلى النظرية المحوريّة لسماحته في هذا الشأن، وهناك من اعتبرها موافقة للنقل، بينما ذهب آخرون إلى اعتبارها مخالفة للنقل. في حين أنّه في حالة عدم الالتفات إلى نظريته المحوريّة، سوف يكون من الخطأ نسبة كلتا النظريتين إليه بشكل عام. وبطبيعة الحال، فإنّ هذا من جملة أخطائنا الشائعة؛ إذ نكتفي في النقد والدفاع عن فكرة ما بإطارها العام والكلّي؛ مع أنّ الالتفات إلى التفاصيل ودقائق المسائل والأفكار، يحظى بأهميّة عالية في تقييم وتحليل ونقد أيّ مسألة علميّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ الذي يحظى بالأهميّة أوّلاً وبالذات، هو بيان أسلوب تعاطي سماحته مع المسألة المذكورة، وليس بيان موافقة أو مخالفة سماحته مع العقل أو النقل. ومن هنا،

فإنّ هذه المقالة بصددها بيان رؤية العلامة الطباطبائي - بغض النظر عن نقدها أو الدفاع عنها - وهذه الغاية من الضروري العمل على إعادة قراءة آثاره وآرائه العالية من زاوية العقل والوحي.

أ. مفهوم الوحي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

إنّ الوحي ينقسم - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - إلى قسمين، وهما: الوحي الشفهي، والوحي غير الشفهي^١.

إنّ الوحي الشفهي الصادر مباشرة عن المعصوم عليه السلام يُعدّ معتبراً، بيد أنّ الوحي غير الشفهي، أو النقل - بعبارة أدقّ - فهو بدوره ينقسم إلى قسمين أيضاً، وهما: النقل القطعي، والنقل غير القطعي. والنقل غير القطعي - من وجهة نظر سماحته - يشمل الروايات غير المتواترة، وغير المحفوفة بالقرينة، ممّا لا يكون معتبراً حتّى إذا وافق الكتاب؛ وذلك بسبب «عدم إحرار بيانه» على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي^٢. وعلى هذا الأساس، فإنّ مسألة عرض الروايات على الكتاب في النقل غير القطعي، لن تكون قابلة للتصوّر من وجهة نظره. إنّ المراد من الوحي القطعي في كلام العلامة الطباطبائي، هو الشيء ذاته الذي يصل إلينا بالعلم الحسولي ورعاية الأصول الثلاثة، وهي: أصل «الصدور القطعي»، و«الدلالة القطعية»، و«جهة الصدور القطعي»، أو على حدّ تعبير سماحته: يكون واصلاً إلينا عن المعصوم عليه السلام بالتواتر والنصّ وعدم التقيّة؛ وفي مثل هذه الحالة سوف يتمّ تطبيق قاعدة العرض على الكتاب. وإنّ عدم القبول بقضايا الوحي القطعي - من قبيل عالم الذرّ - على الرغم من تواترها، إنّما كان بسبب توظيف وتطبيق هذه القاعدة.

ب. مفهوم العقل من وجهة نظر العلامة

إنّ المراد بالعقل من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، هو ما ورد في كتاب بحار الأنوار من القول: «المراد بالعقل هنا لطيفة ربانيّة يدركها الإنسان حقيقة الأشياء، ويميّزها بين الخير والشرّ، والحقّ والباطل، وبها يعرف ما يتعلّق بالمبدأ والمعاد. وله مراتب بحسب الشدّة

١. الطباطبائي، الميزان، ج ١٢، ص ٣٨٠.

٢. م. ن.

والضعف»^١.

بالنظر إلى آثار العلامة الطباطبائي، فإن مراده من العقل هو المعنى ذاته الذي يقدمه عن الفطرة.^٢ إن هذا الرأي ينسجم مع فهم بعض تلاميذه أيضًا.^٣ توضيح ذلك: أن الفطرة - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - موجودة عند جميع الناس بشكل متساو، وإن الجميع يحظون، شاءوا ذلك أم أبوا، بأمور فطرية ومنتظمة مع طبيعتهم، وإن الاختلاف والنزاع المحتمل - من قبيل: المشاجرات في البدييات - ناشئ من عدم الدقة في جوانب الموضوع وأبعاده. إن التفكير والإدراك العقلي الصحيح من وجهة نظر سماحته، هو الاستفادة من الاستدلال والبرهان الذي يقوم على المقدمات البديهية أو الذي يؤدي إلى البديهي؛ وعلى هذا الأساس فإن الإسلام في ضوء القاعدة الأصولية القائلة: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»، يقبل بكل أمر قام عليه البرهان الفلسفي ويؤيده، ولا يبالي بتداعياته بما هو أمر ديني أبدًا.^٤ ومن هنا، فإن مراد العلامة الطباطبائي من العقل في كلام الله سبحانه وتعالى، هو الإدراك الذي يعتري الإنسان مع سلامة فطرته.^٥

ومن هذه الناحية، تكون الهداية والتربية الروحية من باب إتمام الحجّة، وإلا فإنه يمكن للإنسان أن يصل إلى الحقائق من طريق الاستدلال والبرهان العقلي الذي له بُعد فطري من وجهة نظر العلامة.

«إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهِز به [من خلال ما يمتلكه من المنطق العقلي وقوة البرهان المودعة في فطرته، ليتكّن بذلك من التعرّف على حقائق عالم ما وراء الطبيعة]»^٦.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٨٦.

٢. انظر على سبيل المثال: الطباطبائي، الميزان، ج ١٦، ص ١٧٩.

٣. انظر على سبيل المثال: الجواد آمل، ج ٤، صص ١٨٥-١٨٧.

٤. الطباطبائي، الميزان، ج ٥، صص ٢٦٦-٢٨٣؛ الطباطبائي، شيعه در اسلام، صص ٧٨-٧٩؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٤.

٥. الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٥٠.

٦. الطباطبائي، علي وفلسفه إلهي، ص ١٣.

ومن هنا، فإنَّ العلامة الطباطبائي يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ الوحي والهداية والتربية التشريعية إنَّما نزلت لإتمام الحجَّة، ومن دون ذلك لا تكتمل الحجَّة على البشر.^١ وإنَّ سماحته لا يرى في الأساس فرقاً بين مدركات البرهان والاستدلال وبين معارف الوحي، ويعتبر العقل رسوياً مستقلاً.^٢

«الحقيقة، هي أنَّه لا فرق بين مسلك الأنبياء في دعوتهم إلى صريح الحقِّ وبين الحقِّ، سوى أنَّ الأنبياء كانوا قد استمدَّوا معارفهم ومبادئ دعوتهم من المبدأ الغيبي وارتضعوا ذلك من ثدي الوحي ...»^٣.

إنَّ هذه النقطة هي من النقاط الأساسية المغفول عنها في تحليل كيفية العلاقة والارتباط بين العقل والوحي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي.

ج. حجية البرهان العقلي

إنَّ الدليل على حجية البرهان العقلي - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - هو أنَّها حجية ذاتية وقطعية وغير محتاجة إلى الإثبات؛ وذلك لأنَّها من الأمور البديهية، والبداية خير دليل على حجية الأمور البديهية؛ إذ إنَّ البرهان - من جهة - بسبب تقدُّم الشيء على نفسه ومفسدة الدور، لا يقبل الإثبات بالدليل العقلي، ومن جهة أخرى فإنَّ تقديم دليل نقلي لا يكون بدوره ممكناً أيضاً؛ بسبب الدور وتوقف حجية الظواهر الدينية على البرهان العقلي.^٤

يرى العلامة الطباطبائي أنَّه من الإجحاف مطالبة الشيء بالدليل والبرهان، إذا كان بيان الحقِّ من ذاتياته. ومن هنا، فإنَّ العلامة قد وقف بشدة أمام الأخبار التي تنسب إلى الأئمة عدم جواز الاستناد إلى العقل بعد معرفة الإمام، وقال في ذلك ما معناه:

«إنَّ هذا الكلام من أكثر الأمور إثارة للعجب؛ فإنَّنا لو قلنا بإبطال حكم العقل بعد

١. الطباطبائي، الميزان، ج ١١، ص ٣٤٢.

٢. الطباطبائي، شيعة، ص ٥٩.

٣. الطباطبائي، علي و فلسفه إلهي، ص ١٣.

٤. الطباطبائي، الميزان، ج ٥، ص ٢٥٨؛ الطباطبائي، شيعة در اسلام، صص ٩٥-٩٦.

معرفة الإمام؛ فسوف يعني ذلك إبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر المعارف الدينية الأخرى. كيف يمكن أن نستنتج من العقل حكماً، ثم نعمل بعد ذلك على إبطال العقل بذات ذلك الحكم، ومع ذلك نصدّق النتيجة»^١.

وعلى هذا الأساس، فإن دائرة ومساحة الحجية الاستقلالية للاستدلال والبرهان قائمة، سواء قبل إثبات الوحي أو بعد إثباته، وإن وجود المسائل والمعارف الإلهية في متن الكتاب والسنة، يُغني البشر عن معرفة وضع العلم المخصوص لهذه المسائل على مستوى عال. ومن هنا، فإن سماحته يرى أن الفلسفة تشتمل على معارف أكثر من متن الكتاب والسنة؛ وذلك لأنه يرى أن العقل يتمتع بقدرة مستقلة على طرح مادة المعرفة، وأن الوحي إنما جاء لإتمام الحجّة وإرشاد الأشخاص الذين تضررت فطرتهم ولم يعد بمقدورهم توظيف البدييات العقلية. وإلا فإن العقل قادر على فهم المعارف بشكل مستقل. وفي الحقيقة، فإن سماحته يذهب إلى الاعتقاد بأن الاستدلال والمنطق العقلي، كان وما يزال على الدوام وفي جميع المستويات والأبعاد المعرفية، هو المعيار والميزان في نقد الوحي.

د. حجية العقل

يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن كلام رسول الله ﷺ، وكذلك كلام الأئمة الهداة الأطهار عليهم السلام - استناداً إلى حديث الثقلين - سواء في ذلك كلامهم المحكم أو المتشابه، فيما يتعلّق بتفسير آيات القرآن الكريم؛ حجّة، كما أن سماحته يُسقط كلام الصحابة والتابعين عن الاعتبار صراحة^٢، بل وإنه قد صرّح بهذه النقطة قائلاً ما معناه: «إن الآيات التي تكون صريحة أو ظاهرة في مدلولها، ولا تحتاج إلى تفسير، يكون كلام رسول الله ﷺ في تلك الموارد حجّة أيضاً»^٣. ثم اشترط سماحته بعد ذلك في الرجوع إلى النبي الأكرم عليه السلام والأئمة الأطهار عليهم السلام، حضورهم وسماع كلماتهم مشافهة، وفي غير هذه الصورة قال باشرط تواتر الرواية أو كونها

١. م.ن؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٤، وج ٢، ص ٣١٤.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ١٢، ص ٣٨٠.

٣. م.ن.

محفوفة بالقرائن في اعتبارها^١، وفي بعض الموارد اشترط لحجية النقل تحقّق ثلاثة أمور، وهي: التواتر، والنصّ، وعدم التقيّة.

والنقطة الجديرة بالالتفات هي أنّ العلامة الطباطبائي قد استفاد من الخصائص الفلسفيّة للتواتر، دون الخصائص الحديثيّة والروائيّة؛ ومن هنا فإنّ هذه الأمور الثلاثة (التواتر والنصّ وعدم التقيّة)، لا يتمّ تقييمها من وجهة نظره بالملاكات الروائيّة والحديثيّة، وإنّما يعمل على تقييمها بالملاكات الفلسفيّة. توضيح ذلك: أنّ النصّ - هشت و في المنظومة المعرفيّة للعلامة الطباطبائي - إنّما يكون نصّاً إذا كانت ألفاظ الوحي فيه صريحة في دلالتها على البراهين الفلسفيّة التي هي من وجهة نظره القضايا الفطريّة ذاتها للعقل، وفي غير هذه الحالة تكون خارجة من دائرة النصّ؛ بمعنى أنّه قد يكون لفظاً من الوحي القطعي بالنسبة إلى الفيلسوف نصّاً وبالنسبة إلى المحدث مجملاً، والعكس صحيح أيضاً. ومن هنا، فإنّ العوام في فهمه أو أولئك الذين لا يمتلكون معلومات فلسفيّة، لا يمتلكون حتّى القدرة على فهم نصّية النصوص أيضاً. ومن منطلق هذه الرؤية، ذهب ساحتها إلى اعتبار شخص مثل العلامة المجلسي والكثير من أصحاب الأئمة، من القشريين والسطحيين.

وكذلك، فإنّ شاخص التقيّة موجود في الملاكات الفلسفيّة أيضاً؛ وذلك لأنّ التقيّة إنّما توجد في رواية إذا كانت المسألة مطروحة في تلك الرواية على خلاف المباني الفلسفيّة. وإنّ التواتر من وجهة نظره لا ينحصر بعلوم الحديث، وإنّما له منزلة واضحة وثابتة في النظام الفلسفي أيضاً. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار العلامة الطباطبائي هو المؤسس الأوّل لهذا الحقل المنهجي؛ وذلك لأنّه كان هو الشخص الأوّل الذي عمل على تقييم تاريخ الحديث ودلالته وصدوره وجهة صدوره في حقل علوم الحديث بملاكات فلسفيّة بحتة، وليس بالملاكات اللغويّة والروائيّة.

ومن هنا، فإنّ الفلسفة حيث تقوم - في المنظومة المعرفيّة للعلامة الطباطبائي - على تقييم الشروط الثلاثة أعلاه، فإنّ الوحي القطعي غير المتطابق مع العقل القطعي الفلسفي ينسحب

من الناحية العملية على دائرة الظنون. ومن هنا، لن يمكن أن يحدث التعارض بين الوحي القطعي والعقل القطعي أبداً. وإنَّ الوحي الظني المتبقي لن تكون له - بسبب «الظهور اللفظي» - صلاحية الحجية، ولن يكون له التقدّم على مدخل التجارب البشرية (الفلسفة). وعلى هذا الأساس، فإنَّ إثبات أحقية وعصمة وحجية الوحي، لا طريق له - من وجهة نظره - إلا من طريق العقل.

والآن بعد تأييد حجية طائفة من الروايات القطعية - والقطعية هنا، إنَّما هي بلحاظ مباني علم الحديث - وليس جميعها، بوساطة الفلسفة التي هي من وجهة نظر العلامة الطباطبائي القضايا الفطرية ذاتها للعقل، نصل في الخطوة التالية إلى بحث تخصيص الرواية للكتاب؛ إذ إنَّ نتيجة حجية الروايات من وجهة نظر العلامة، تختلف عن فهم علماء الإمامية لحجية الروايات بشكل واضح؛ إذ إنَّ حاصل فهمهم لحجية الروايات، هو تخصيص القرآن بالرواية؛ في حين أنَّ العلامة الطباطبائي - بناء على رؤيته البديعة في حقل استقلالية الدلالة القرآنية - يعتبر التخصيص هنا منتفياً، ويقتصر في ذلك على مجرد القول بحجية الروايات فقط. وعلى الرغم من أنَّ هذا الأمر قد يبدو عجيباً ومستغرباً للوهلة الأولى، إلا أنَّه يعود بجذوره إلى اختلاف فهم العلامة للحديث عن الفهم الشائع بين علماء الإمامية. فإنَّه يرى الروايات في سطح أدنى بكثير ممَّا يفهمه العقل من المعارف، ويعتبرها خاصة بالقشريين والسطحيين الذين لا يمتلكون قدرة على فهم الأبحاث العقلية.^١

وبشكل عام، فإنَّ العلامة الطباطبائي إنَّما قبل بالجانب البياني للروايات فقط، وذلك في ضوء الشروط الآنف ذكرها، ولا يعتقد بالفحص عن الروايات لتخصيص آيات القرآن؛ لأنَّ «الوحي الساوي القطعي الذي في يد المسلمين، هو هذا القرآن الكريم».^٢ وقد اعتبر حجية المصادر الدينية الأخرى تابعة للقرآن الكريم: «إنَّ كتاب الله - القرآن الكريم - مصدر أساسي

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٤.

٢. الطباطبائي، شيعه، ص ٤٩.

لكل فكر إسلامي، وهو الذي يضيف الاعتبار ويمنح الحجية لسائر المصادر الدينية الأخرى^١. ومن وجهة نظره «إنَّ معارف القرآن يعرفها كلُّ عالم لو تدبَّر فيها، ولا معنى في مثل هذا المقام لأنَّ نشتر بيان رسول الله ﷺ في فهم القرآن»^٢.

إنَّ فهم سماحته في حقل القرآن الكريم يبلغ حدًّا يذهب معه إلى التصريح والقول: «إنَّ كلَّ نظرية دينية يجب أن تنتهي إلى القرآن الكريم»^٣. ومع ذلك، فإنَّ هذه الحجية من وجهة نظره، لم تحل دون ذهابه إلى إرشادية معارف القرآن^٤، وبالتالي فإنَّه قال في نهاية المطاف باستقلالية العقل في فهم المعارف. من ذلك أنَّ مسألة التوحيد - على سبيل المثال - تعدُّ من وجهة نظره مسألة فطرية، وتعدُّ من المستقلات العقلية، وأنَّ الأنبياء وسائر الناس يدركونها بشكل متساو^٥. وعلى هذا الأساس، فإنَّ المعارف القرآنية واضحة بالنسبة إلى أصحاب العقول والفلاسفة حتَّى قبل الدخول في القرآن، وأنَّ المفسر خلال تفسيره للقرآن وعلى أساس معرفته الفلسفية السابقة، يعمل على ترجيح مفهوم بالنسبة إلى آية. ومن هنا، فإنَّ سماحته لم يعتبر تفسير القرآن على أساس المعرفة الفلسفية السابقة من التفسير بالرأي^٦، وذهب إلى القول بأنَّ التفسير بالرأي عبارة عن عدم الرجوع إلى الآيات الأخرى في تفسير كلِّ آية، حيث يتمُّ تقديمها في ضوء منظومة المعرفة الفلسفية السابقة للمفسر.

هـ. أدلة تقدم العقل على النقل

بعد بيان العقل والوحي في المنظومة الفكرية للعلامة الطباطبائي، من الجدير ذكره أنَّ الغوص والتعمق في المعارف الفلسفية ضروري قبل الدخول في صلب الأبحاث والدراسات الوحيانية^٧.

١. الطباطبائي، شيعه در اسلام، صص ٨٤-٨٥.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ١٣١.

٣. م. ن، ص ١٢٨.

٤. م. ن، ج ١٩، ص ٨٦.

٥. م. ن، ج ١١، ص ٢٣٦.

٦. م. ن، ج ٣، صص ١١٨-١١٩.

٧. الحسيني الطهراني، مهر تابان، صص ٢٨-٢٩.

وبالنظر إلى أصالة فهم العقل البشري في المنظومة الفكرية للعلامة الطباطبائي، فإنَّ فهم العقل سوف يكون من الناحية العملية هو المناط والملاك في التقييم وفي إثبات اعتبار الأدلة النقلية^١. فمن وجهة نظره، إنَّ حجية الظواهر الدينية - وهي عبارة عن أكثر الأدلة النقلية، من قبيل: الآيات والروايات - تقوم أولاً: على العقل. ومن هنا، فإنَّه لو تعارض ظاهر الروايات مع البراهين العقلية، تكون النتيجة الفلسفية مقدّمة على الرواية. إنَّ حجية الأدلة النقلية وحجية ظاهر الكلام تستند إلى العقل، وبسبب عدم اختلاف المقدّمات عند العقل، فإنَّه في حالة تقديم النقل على العقل وردّ الدليل العقلي، سوف يتم ردّ حجية الأدلة النقلية أيضاً.

وقد علّق العلامة الطباطبائي - في تهميش كلام العلامة المجلسي بشأن الفلاسفة، إذ قال: «تكلّموا في ذلك فضولاً» - قائلاً:

«بل لأنهم تحقّقوا أولاً أنَّ الظواهر الدينية تتوقّف في حجيتها على البرهان الذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه واطمئنانه إلى المقدّمات البرهانية، لا يفرّق بين مقدّمة ومقدّمة؛ فإذا قام برهان على شيء، اضطرّ العقل إلى قبوله»^٢.

وثانياً: إنَّ الأدلة النقلية أدلة لفظية، وهي في الغالب تفيد الظنّ من باب الظهور، ولا قبل لها على مقاومة الأدلة العقلية القطعية. يُضاف إلى ذلك أنَّ البراهين الفلسفية عقلية وتفيد القطع واليقين؛ وعليه فإنَّه في مقام التعارض بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، يكون الترجيح في كفة الأدلة العقلية: «وثانياً: إنَّ الظواهر الدينية متوقّفة على ظهور اللفظ، وهو دليل ظنيّ، والظنّ لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيء»^٣.

وثالثاً: إنَّ الفلسفة الراهنة - في ضوء نظامه الفكري - مصداق للأحكام العقلية. وذلك أنَّ الفلسفة - من وجهة نظره - ولا سيما منها فلسفة صدر المتألّهين، بديهية وعقلية، وعليه تكون المعرفة الحقيقية رهناً بها ومتوقّفة عليها. بل وإنَّ بعض أقوال الأئمة الأطهار عليهم السلام - في ضوء

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٠.

٢. م. ن. ص ١٠٤.

٣. م. ن.

رؤيته - خاصة بالمتبحرين في الأبحاث العقلية والفلسفية، وأمّا سائر العلماء الآخرين فلا قدرة لديهم على فهمها واستيعابها.

«... لقد كان الأستاذ العلامة الطباطبائي يرى ضرورة تقوية الفكر وتصحيح القياس والمنطق والفلسفة بشكل عام، وكان يعتبر الفلسفة هي الحلّ الوحيد في هذا الشأن، قبل الرجوع إلى معين الخزائن العلمية لأهل البيت (عليه السلام)»^١. و«على خلاف الكثير من العلماء - الذين كانوا يذهبون إلى ترجيح أن يعمل طلاب العلم على التعرّف على الأخبار والروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، لينتقلوا إلى دراسة الفلسفة بعد ذلك - كان سماحته يقول: إن معنى هذا الكلام هو عين مقالة (كفانا كتاب الله)»^٢.

بحث مصداقي

من ذلك على سبيل المثال يمكن - من خلال تقييم الإرادة والمشيئة المحدثة في الروايات - تصوير منهج وأسلوب العلامة الطباطبائي في الرجوع إلى الأخبار وتحديد مستوى الرواة ونوع تحليله في هذا الشكل على نحو معين. فقد تمّ اعتبار المشيئة في المصادر والجوامع الروائية والحديثية^٣، على أنّها مخلوقة وأنها من صفات الفعل، ولا شيء منها يتطابق مع المشيئة الذاتية. وقد ذهب العلامة الطباطبائي في تحليل الروايات المذكورة - في ضوء منهجه البديع والمبتكر - إلى اعتبار المشيئة ذاتية، وأنّ جميع الروايات الناظرة إلى المشيئة المحدثة، إنّما كان سببه يعود إلى أنّ جميع رواة هذه الأحاديث والروايات، لم يكونوا بالمستوى الذي يؤهلهم إلى فهم المشيئة الذاتية.

إنّ ملاك العلامة الطباطبائي في هذا التقييم، ليس من قبيل المعايير الفنية في معرفة الرواة على ما هو معروف في علم الرجال. بل إنّ معيار التقييم في هذا المسار عبارة عن تطبيق رواية الراوي مع النسيج المفهومي في الفلسفة. إنّ هذا المعيار لا يتطابق مع قواعد وضوابط معرفة السند

١. الحسيني الطهراني، مهر تابان، ص ٣٤.

٢. م. ن، ص ٢٨.

٣. انظر على سبيل المثال: الصدوق، توحيد الصدوق، باب المشيئة والإرادة، وباب صفات الذات وصفات الأفعال؛ الكليني، أصول الكافي، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل.

في علم الحديث؛ وذلك لأنَّ أغلب هؤلاء الرواة - من زاوية المباني الروائيَّة والرجاليَّة - على مرتبة ومنزلة عالية. في حين أنَّه طبقاً لمعيار العلامَّة الطباطبائي لم يكن أيّ واحد من كبار الرواة والأصحاب المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، متصفاً بالوعي والإدراك اللازم للمباني الفلسفيَّة، وكانوا في زمرة العوام الذين تحتم عليهم الانشغال بظواهر المعارف.

«وطريق الاحتياط الديني لمن لم يتثبت في الأبحاث العميقة العقليَّة، أن يتعلَّق بظاهر الكتاب وظواهر الأخبار المستفيضة، ويرجع علم حقائقها إلى الله عزَّ اسمه، ويجتنب الورود في الأبحاث العميقة العقليَّة إثباتاً ونفيًا»^١.

وبطبيعة الحال، فإنَّ هذا الكلام يشمل حتّى المحدثين والفقهاء في المراحل الزمنيَّة اللاحقة، وقد شمل حتّى العلماء من أمثال العلامَّة المجلسي من الذين كانوا على معرفة وإطلاع بالأبحاث الفلسفيَّة؛ وذلك لأنَّ معيار العلامَّة الطباطبائي في نقد الرواة والمحدثين، كان منصباً على عدم استعمالهم للفلسفة، وليس عدم الفهم الفلسفي من قبل الراوي.

يرى العلامَّة الطباطبائي في الين أنَّ خطاب الأئمَّة الأطهار عليهم السلام كان يتَّجه في بعض الأحيان إلى عدد من خاصَّة الأصحاب، وفي مثل هذه الحالة يشتمل كلامهم على مفاهيم فلسفيَّة من المستوى العالي، ومن هنا يتمُّ تقييم الفهم العقلي في هذا الأسلوب بمعيار المفاهيم الفلسفيَّة ومقياس مستوى المعارف النقلية؛ وعلى هذا الأساس سوف يكون الاستدلال العقلي مقدِّماً على الوحي.

طبقاً لرأي العلامَّة في تقدّم التفكير والفهم الفلسفي على الوحي، فإنَّ مضمون النقل يكون فاقداً لقبليَّة استخراج أصول الدين؛ وذلك لأنَّ إثبات أصول الدين متقدِّم على القبول والإيمان بالكتاب والسنة. وقد اعتبر أنَّ المبنى في قبول النقل، هو تطابقه مع اللاهوت الفلسفي:

«إنَّ متن الإلهيات عبارة عن مجموعة من الأبحاث العقليَّة البحتة، ونتيجتها هي إثبات

الصانع، وإثبات واجب الوجود، والتوحيد، وسائر صفات كماله ولوازم وجوده، من

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٤.

النّبوة والمعاد، وهذه مسائل باسم أصول الدين التي يجب أن تثبت من طريق العقل قبل كل شيء؛ لكي يتم إثبات وحجية تفاصيل الكتاب والسنة»^١.
كما أقام العلامة الطباطبائي إدراك المعارف العالية والعميقة على الأبحاث الفلسفية، واعتبر النقل في هذا المسار تابعاً ومحتجاً إليه:

«إن الاستفادة من أبحاث الإلهيات لا يعتبر مكتملاً للمعارف الدينية، بل إن ذلك مجرد وسيلة للاستفادة منها. كما أن الاستفادة من علم المنطق في استنتاج المعارف الإسلامية، والاستفادة من علم الأصول في استنباط أحكام المذهب، لا يعني تكميل المعارف الإسلامية أو الأحكام العملية للإسلام»^٢.
وفي الوقت نفسه، فإن العلامة الطباطبائي لم يعتبر المنهج والأسلوب الفلسفي هو الحقيقة والواقع عينهما، وأنه لا يقبل الخطأ، ولكنه على كل حال يذهب إلى الاعتقاد بأن الفلسفة من خلال النقل قد اكتسبت في القرن الحادي عشر للهجرة عينية كاملة، ولم يبق في البين شيء سوى اختلاف التعبير^٣.

لقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى اعتبار الظواهر الدينية، والحجة العقلية، والإدراك المعنوي والمفهومي، بوصفها طرقاً في الوصول إلى المعارف^٤. إن التعبير بـ«الظواهر الدينية» في خصوص النقل، إنما هو في الحقيقة يمثل تأكيداً على الدلالة الظنية للنقل، والدلالة القطعية للبراهين العقلية^٥. كما أن هذا التعبير يدل على اعتبار قشريّة الظواهر الدينية.
وعلاوة على هذا، فإن العلامة الطباطبائي يذهب إلى الاعتقاد بأن طريقي الحجة العقلية والإدراك المعنوي والمفهومي، قادران - بشكل مستقل عن الوحي - على الوصول إلى الحقائق المعرفية، بل وهما على درجة أعلى من المستوى المعرفي.

١. الطباطبائي، برسي هاي اسلامي، ج ٢، ص ١٧٣.

٢. م. ن، ص ١٧.

٣. م. ن، ص ١٠٥.

٤. م. ن، ص ٧٨.

٥. الطباطبائي، برسي هاي اسلامي، ج ٢، ص ٧٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٤.

«إنَّ الظواهر الدينيَّة حيث تكون بيانات لفظيَّة، وقد تمَّ إلقاؤها بأبسط لغة، فإنَّها تقع في متناول الناس، ويأخذ كلُّ شخص منها بما تتَّسع له ظرفيَّته الوجوديَّة، وبما يقدر على فهمه واستيعابه. خلافاً للطريقين الآخرين اللذين يختصَّان بفئة خاصَّة من الناس، ولا تكون صالحة للجميع»^١. «يمكن الوصول إلى الحقائق الكليَّة للخلق بوساطة كلِّ واحد من هذه الطرق الثلاثة، وهي: طريق الدين وظواهر أقوال الأنبياء، وطريق الفلسفة والبرهان، وطريق الذوق والكشف»^٢.

يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأنَّ تلك الطائفة من الروايات المبيَّنة للمطالب الفنيَّة والعميقة، إنَّها هي في الحقيقة تحتوي على أسس فلسفيَّة، ويمكن العمل على اكتشافها وحلِّها بالفنون الفلسفيَّة المتقدِّمة.

هناك الكثير من الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام، وقد تمَّ ضبطها في الأحاديث والخطب، وإنَّ بعضها من الدقَّة والعمق بحيث أنَّه لم يتم التمكن من حلِّها على الرغم من الآراء الفلسفيَّة للمتقدِّمين، ولم يمكن حلِّها إلاَّ بعد مضي عشرة قرون؛ إذ تداولتها صدور الأجيال خلفاً عن سلف، حتَّى أمكن حلِّها في القرن الحادي عشر للهجرة^٣.

وبطبيعة الحال، فإنَّ عدم الوصول إلى بعض المفاهيم الفلسفيَّة الموجودة في كلمات الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، حتَّى القرن الحادي عشر للهجرة، لا يقبل الجمع مع بيان المعارف الإلهيَّة بأسلوب فلسفي في أحاديث الأئمَّة عليهم السلام؛ إذ في حالة الجمع، يمكن صدور المعارف العميقة من قبل عامَّة الرواة، وهذا ما لم يقبل به العلامة الطباطبائي؛ وذلك لأنَّ اختلاف المستوى المعرفي للرواة واختلاف مستوى المعارف النقلية، يمثل واحداً من الأدلَّة القطعيَّة له في تقديم العقل على النقل، والقول بمعياريَّة البرهان العقلي.

إنَّ اللغة الفلسفيَّة - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - إنَّها هي وسيلة لبيان المرادات

١. م. ن، ص ٨١.

٢. الطباطبائي، شيعة، ص ٥٩.

٣. م. ن، ص ٥٦.

والمقاصد الوحيانية، التي انفرد الإمام علي بن أبي طالب، والإمام الصادق، والإمام الكاظم والإمام علي بن موسى الرضا عليهم السلام، بتعليمها لبعض تلاميذهم.^١ وبطبيعة الحال، فإن مراده هو المعارف التي تتطابق مع اللغة الفلسفية، لا أن الأئمة الأطهار عليهم السلام قد استعملوا اللغة الفلسفية في إطار بيان تلك المعارف.

إن الأبحاث التي ورد ذكرها في الأحاديث السابقة، وإن كانت مرتبطة بسلسلة من المطالب الخاصة، ولكن كما يتضح من خلال التعمق والتدبر في أطراف الكلمات والبيانات، فإن أساسها العام يقوم على الأبحاث العامة للفلسفة العالية. إن هذه النظريات العامة والمسائل الإلهية بالطريقة الخاصة التي تمّ بيانها - بغض النظر عن سلسلة النتائج التي يتمّ استنتاجها من الأبحاث العامة في الفلسفة - غير قابلة للتفسير والتوجيه.^٢

وعلى الرغم من تأكيد العلامة الطباطبائي على إمكان سلوك الطريق بكل واحد من هذه الطرق الثلاثة المذكورة آنفاً، وانتهاء كل واحد منها إلى غاية وهدف واحد، إلا أنه قد صرح بأن الأسلوب النقلي من دون قيامه على الفلسفة، لن يكون بياناً للحقيقة ولا موصلاً للغاية، وإن الفلسفة هي المرشد الوحيد للروايات. إن هذا التحليل بدوره صريح في تقدّم العقل على الوحي أيضاً.

التماهي بين العقل والفلسفة

من خلال دراسة مجموع آثار العلامة الطباطبائي، وما يترتب عليها من النتائج المفهومية، يمكن لنا أن نصل إلى نتيجة مفادها أن تماهي الأحكام العقلية والأحكام الفلسفية، قد تسببت بفكرة تقدّم العقل على النقل. إن جميع المواد الفلسفية - في المنظومة المعرفية للعلامة الطباطبائي - عقلية. في حين أنه يرى:

إن قولنا بأن الفلسفة قد بلغت ذروتها، يعني أن الأبحاث الفلسفية الأخيرة بالقياس إلى

١. الطباطبائي، شيعه در اسلام، صص ٥٦-١٠٢.

٢. الطباطبائي، شيعه، ص ١٦٣.

أبحاث المتقدمين، تقع في مرتبة عالية جداً، بحيث تتناسب مع معارف الحقيقة؛ لا أن محتويات كتب الحكمة، من قبيل: الأسفار والمنظومة ونظائرها، تقع في صلب الواقع ومنزل الوحي، وأنها مصانة من جميع أنواع الخطأ.^١ وفي الوقت نفسه، فإنَّ العقل - من وجهة نظره - في حد ذاته حجة ومتطابق مع الواقع ومعصوم من الخطأ؛ إذ يرى أنَّ العقل لطيفة ربانية^٢، وإدراك يحصل للإنسان مع سلامة الفطرة.^٣ إنَّ عدم الالتفات إلى هذه النقطة، سوف يחדش مقدماته في إثبات تقدّم العقل على النقل.

المقدمة الأولى: حيث أنَّ حجّية النقل تستند إلى الأدلة العقلية، فإنَّه في حالة تقدّم النقل على العقل، سوف يتم إنكار حجّية النقل.

المقدمة الثانية: أنَّ الأدلة النقلية لفظية، والأدلة اللفظية ظنية. في حين أنَّ الأدلة العقلية يقينية؛ والظن لا يقاوم اليقين.

لا شكَّ في أنَّ الدليل والقرينة العقلية مقدّمة على النقل، ولا يتمُّ أبداً ترجيح ظاهر النقل على الدليل القطعي للعقل. وعلى هذا الأساس، فإنَّ كبرى هذه المسألة صحيحة. بيد أنَّ الصغرى في حالة عدم لحاظ هذا التماهي بين العقل والفلسفة، سوف تتعرّض إلى إشكال. إذ مراده من العقل هو الفلسفة؛ حيث لن تكون من وجهة نظره معصومة من الخطأ.^٤ في حين أنَّه قال في تعريف العقل، إنَّه لطيفة ربانية معصومة من الخطأ.

والجواب المطلوب عن هذا الخدش، هو أنَّ مراد العلامة الطباطبائي من الفلسفة هي القضايا البديهية وتنتاجها؛ حيث يُسمّى هذا النوع من الإدراكات والتصديقات بالعقل القطعي.^٥ إنَّ المعرّف للبحث الفلسفي هو أنَّه بوساطة الاستفادة من سلسلة من القضايا البديهية أو النظرية - المنتجة لتلك البديهيات - والأفكار التي لا يمكن للمشاعر والإدراك الإنساني أن يشكَّ

١. الطباطبائي، برسي هاي اسلامي، ج ٢، ص ١٧٥.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٨٦.

٣. الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢٥٠.

٤. الطباطبائي، شيعه، ص ٢١٩.

٥. م. ن، ص ٢١٨.

أو يتردد بشأنها، يبحث بالمنطق الفكري في كليات عالم الوجود، وبذلك يصل إلى مبدأ خلق العالم وكيفية ظهور العالم ومبدئه ومنتهاه.^١

ومن هنا، إذا كان المراد من الفلسفة هو استنتاج النتائج البديهية من المقدمات والمواد البديهية، كان الإشكال المذكور بدوياً، وسوف ينحل هذا التوجيه. ولكن حيث أنه قد قبل بنفسه عدم تحقق هذه البداهة في الكتب الفلسفية^٢، فإن الاستناد إلى العقل القطعي، سوف يكون بمفهوم «البداهة التعليقية».

والآن، قد يقال بأن المسألة هي أنه في الأبحاث الفلسفية الواصلة إلينا من الفلاسفة المتقدمين، لم يتم سلوك هذا الطريق، وأن المقدمات التي تم ذكرها، لم تكن من العقل القطعي، وأن الأبحاث التي قاموا بها لم تكن في ضوء منهج البحث الفلسفي. والجواب عن ذلك أولاً: «لم يضمن أحد صحة جميع ما وصل إلينا من المتقدمين. وليست الفلسفة وحدها فقط، بل وسائر العلوم النظرية الأخرى تعاني من هذه الحالة، وما لم تصل المسألة إلى مستوى البداهة، سوف تبقى على هذه الحالة».^٣

وفي هذه الحالة، فإن الاستناد إلى العقل القطعي، سوف يكون في الحد الأقصى بمفهوم البداهة التعليقية. وإن هذا النوع من البداهة يشهد بذاته على عدم البداهة. وعلى هذا الأساس، فإن إشكال التماهي بين العقل والفلسفة والعينية بين هذين المفهومين والإشكال المذكور، سوف يعود مجدداً.

وعلى أي حال، فإن الذي يحظى بالأهمية في بيان رؤية العلامة الطباطبائي في هذا المورد، هو التماهي بين العقل والفلسفة وتقديمها على الوحي القطعي. الأعم من أن تكون تلك القضايا الفلسفية بديهية أو غير بديهية. وعلى كل حال، فإن العلامة الطباطبائي قد ذهب من الناحية العملية إلى اعتبار جزء كبير من القضايا الفلسفية بديهياً، وقدّم نظرية «التماهي» على أساس ذلك.

١. م.ن، صص ٥٥-٥٦.

٢. م.ن، ص ٢١٩.

٣. م.ن.

مساحة مدركات العقل

إنَّ العلامَة الطبائبي يرى أنَّ مدركات العقل - إذا ما استثنينا تفاصيل الأحكام - تشمل الأخلاق والعقائد وكلّيات الفروع أيضًا، وقال في ذلك:

«... ويمكن الحصول [من طريق العقل] على المسائل الاعتقاديّة والأخلاقيّة، وكذا الكلّيات للمسائل العمليّة (فروع الدين)، ولكنّ جزئيات الأحكام ومصالحها الخاصّة بها لم تكن في متناول العقل، وخارجة عن نطاقها»^١.

ثمّ استنتج بعد ذلك أنَّ الفلسفة تستطيع أن تدرك الحقائق من طريق العقل على نحو الاستقلال.

«... إنَّ الذي يميّز المنهج الديني من المنهج الفلسفي، هو أنَّ الفلسفة تصل إلى الحقائق

من طريق العقل، بينما يصل الدين إلى الحقائق من طريق الوحي السماوي»^٢.

وبعبارة أخرى: إنَّ الوجه المميّز بين هذين الأمرين، يكمن في اختلاف سطوح بيان وتقديم المعرفة؛ فالمعرفة العقليّة سطح متعال وخاصّ بالفلاسفة، والمعرفة النقلية سطح متنزل وخاصّ بالقشريين.

وبعبارة أخرى: إنَّ كلّ واحد منهما وحده، يمثّل طريقًا في الوصول إلى الحقائق، لأنَّ أحدهما بوصفه حجّة باطنيّة والآخر حجّة داخليّة، بل إنَّ كلّ واحد من العقل والوحي - من وجهة نظره - طريق مستقلّ ومختلف عن الآخر؛ حيث يمكنهما أن يكونا موصلًا. غاية ما هنالك، أنَّ الطريق الفلسفي - على ما تقدّم - سواء في مقدّمة المواجهة مع النقل أو في المستوى العالي من المعرفة، حاكم على النقل والمرشد الوحيد له. ومن هذه الناحية، فإنَّ الصلة والارتباط بين العقل والوحي، لن تكون علاقة تعارضية أو تقدمية؛ بل الموضوع مسألة استقلال العقل. النقطة الأخرى، هي أنَّ العلامَة الطبائبي يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ القرآن هو وحده الوحي

١. الطبائبي، شيعه در اسلام، صص ٨١-٨٢.

٢. الطبائبي، شيعه، ص ٤٩.

القطعي^١، وأنَّ حجّية سائر المصادر الدينيّة الأخرى تابعة له: «إنَّه هو الذي يضيف الاعتبار والحجّية على المصادر الدينيّة الأخرى، ومن هذه الناحية يكون مفهوماً من قبل الجميع»^٢. وعلى هذا الأساس، فإنَّ العلامة الطباطبائي يرى أنَّ دلالة القرآن تامّة؛ إذ في غير هذه الحالة لا يمكن للقرآن الكريم أن يمنح الحجّية لسنة النبي الأكرم ﷺ وروايات الأئمة عليهم السلام من بعده. ومن هنا، فإنَّه قد اعتبر القرآن الكريم مستقلاً في إفادة المعنى، وحدد دائرة المرجعيّة العلميّة للأئمّة بمسألتين، وهما: تفصيل جزئيات الأحكام، وتعليم منهج تفسير القرآن بالقرآن: «إنَّ بعضاً من المعارف الإسلاميّة، وهي الأحكام والقوانين التشريعيّة، فإنَّ القرآن الكريم يشير إلى الكليّات منها، ويتوقّف تفصيلها على الرجوع إلى السنّة - (حديث أهل البيت عليهم السلام) - مثل أحكام الصلاة والصوم والمعاملات وسائر العبادات. وبعضها الآخر كالاتقادات والأخلاق، وإن كانت مضامينها وتفصيلها يفهمها العامّة، لكنَّ إدراك وفهم معانيها، يستلزم اتّخاذ نهج أهل البيت عليهم السلام، مع الاستعانة بالآيات، فإنَّها تفسّر بعضها بعضاً»^٣.

في ضوء مجموع ما تقدّم من المطالب، يتّضح أنَّ العلامة الطباطبائي بصدد القول بأنَّ دائرة مدركات العقل تقتصر على هاتين المسألتين، وفي الموارد الأخرى يمتلك العقل القدرة على الكشف والفهم على نحو الاستقلال. وبطبيعة الحال، فإنَّ المسألة الثانية - أي: تعليم منهج تفسير القرآن بالقرآن - هي الأخرى منهج عقلي؛ إذ يكون لبيان الإمام عليه السلام في موردها بُعد تذكيري؛ وإن كان في غير هذه الصورة لا يرد خلل في النتيجة؛ وذلك لأنَّ هذه المسألة مجرد مدخل منهجي، وليست مدخلاً معرفياً.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ مدركات العقل - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - سوف تشمل على مجموع الوحي - باستثناء تفاصيل الأحكام - بالإضافة إلى مستوى عالٍ من المعارف.

١. م. ن.

٢. الطباطبائي، شيعه در اسلام، صص ٥٤-٥٥.

٣. م. ن، ص ٨٥.

وبطبيعة الحال، فإنَّ العلامَة الطبائبيَّة قد اعتبر المدركات من حيث تهذيب النفس بلا حدود. وبعبارة أخرى: لا يوجد في المنهج العرفاني حتَّى ذلك الاستثناء الذي كان واردًا على العقل في دائرة جزئيات وتفصيل الأحكام أيضًا. بل صرَّح بذلك قائلًا: إنَّ هذه الجزئيات قابلة للانكشاف بالنسبة إلى هذه الطائفة على نحو الاستقلال ومن دون الرجوع إلى النقل؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى هو فاعل الشهودات والإشراقات. ومن هذه الناحية، سوف يشمل اكتشاف هذه المساحة أيضًا. بالإضافة إلى أنَّ مدركات المنهج العرفاني ليست محدودة بحدِّ.

وكذلك طريق تهذيب النفس، إذ تكون نتيجته انكشاف الحقائق - وهو علم موهوب من قبل الله سبحانه وتعالى - لا يمكن القول بتحديد أو تقدير بالنسبة إلى نتيجته والحقائق التي يتمَّ اكتشافها وشهودها بوساطة هذه الموهبة الإلهية. إنَّ هؤلاء حيث يكونون قد انقطعوا عن كلِّ ما سوى الله، فإنَّهم يكونون تحت الولاية المباشرة لله سبحانه وتعالى، وبذلك فإنَّهم يشهدون ما يريد الله (لا ما يريدونه هم)¹.

خلافًا للفلاسفة الذين يعتبرون الرجوع إلى الوحي مؤثِّرًا في رفع الحجاب، يذهب العلامَة الطبائبيَّة إلى الاعتقاد بأنَّ المعارف النظرية يجب أن تصل إلى مرحلة القطعية على نحو الاستقلال وقبل الرجوع إلى الوحي، لتصبح معيارًا لتقييم الوحي. ومن هنا، فإنَّ مسألة تماهي القرآن والبرهان والعرفان، يكون لها - من وجهة نظره - معنى مفهوم بلحاظ بعض القيود.

في ضوء ما تقدَّم، يمكن لنا أن نرصد في الحدِّ الأدنى أربعة مبانٍ مهمَّة في التفكير الفلسفي للعلامَة الطبائبيَّة؛ حيث تعدَّ بشكل ما من إبداعاته ومبتكراته الفلسفية، وهي مؤثِّرة في تحليل كيفية الارتباط بين العقل والوحي ونتيجته. إنَّ هذه الأسس الأربعة عبارة عن:

١. التماهي بين الفلسفة والعقل.

٢. إثبات حجَّة النقل من طريق الفلسفة (البدهيَّات).

٣. استقلال العقل في إدراك المعرفة.

٤. سطحيَّة - أو في الحدِّ الأدنى - إرشادية المعارف الوحيانية، وتعالى المعارف العقلية.

مسألة العقل والوظيفة التفسيرية للنقل

لقد ميّز العلامة الطباطبائي بين الرؤية المنهجية والمعرفية للنقل من حيث الاعتبار؛ وذلك لأنّ النقل - من وجهة نظره - معتبر من الناحية المنهجية. وإنّ الأحاديث إنّما تظهر جانب التعرّف على المنهج التفسيري فقط، وأما بلحاظ المعرفة فلا تكون معتبرة أبداً؛ وذلك أوّلاً: لأنّ العقل قادر على فهم المعارف بشكل مستقلّ. وثانياً: لأنّ مستوى المعارف النقلية نازل بشكل كبير. ومن هنا، فإنّ توظيف الروايات إنّما يكون بمقدار بيان كلفة تفسير القرآن بالقرآن، وإلا فليست هناك من حاجة إلى النقل في حقل فهم المعارف واستيعابها. وبطبيعة الحال، فإنّ القرآن بدوره ليس له موضع في طريق المعرفة العقلية، ويمكن للعقل أن يكتشف المعرفة على نحو الاستقلال؛ إذ إنّ المعارف - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - فطرية، ويتساوى فيها الأنبياء وغيرهم من الأشخاص العاديين.^١ إنّ الوحي - من وجهة نظره - يتّجه في الأساس إلى القشريين وأصحاب النظرة السطحية من الذين لا حظّ لهم في الفلسفة؛ وإن كانوا من الناحية الاجتماعية يُعدّون في زمرة العلماء؛ وذلك لأنّ للوحي من وجهة نظره صبغة إرشادية، ويكون العقل مستقلاً في الحصول على المعارف.

هناك الكثير من الروايات الأخرى التي تنهى عن التفكير في الله سبحانه وتعالى، وهي مروية في المصادر الروائية عند الفريقين (من الشيعة وأهل السنة)، ولا بدّ من الالتفات بطبيعة الحال إلى أنّ هذا النهي إرشادي، وإنّما يتّجه إلى خصوص أولئك الذين لا يعرفون طريق الدخول إلى المسائل العقلية والعميقة، ولا يمتلكون الاستعداد إلى ذلك، وبالتالي فإنّ الغوص في هذه المسائل، إنّما يمثل في الحقيقة إلقاء للنفس في التهلكة، وهو في الوقت نفسه يُعدّ هلاكاً دائماً ومقيماً.^٢ وعلى هذا الأساس، فإنّ للقرآن بدوره بُعداً إرشادياً فقط.

كما سبق أن ذكرنا، فإنّ العلامة الطباطبائي قد ارتضى حجية النقل من حيثين، وهما: تفصيل جزئيات الأحكام، وتعليم منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ وذلك - بطبيعة الحال - مع اختلاف في

١. الطباطبائي، الميزان، ج ١١، ص ٢٣٦.

٢. م. ن، ج ١٩، ص ٨٦.

كيفية ونوع هاتين الحجّتين؛ إذ إنّ حجّية المسألة الثانية، حجّية مفهوم منهج وأسلوب النقل في تفسير القرآن بالقرآن، إذ يحتوي على بُعد تعليمي في المنهج التفسيري، لا أن يكون النقل في حقل المعارف حجّة في حدّ ذاته؛ وذلك لأنّ المعارف تستفاد من العقل على نحو الاستقلال. ومن هنا، فإنّ العلامة الطباطبائي يعمل في تفسير الميزان أوّلاً على إخراج المعنى من ذات الآيات في بحث بعنوان «بيان الآيات»، وبعد ذلك يعتمد في البحث الروائي إلى بيان الروايات ذات الصلة - وحتى غير ذات الصلة - ليستشهد بها من الناحية المضمونيّة على صحّة أسلوب ومنهج حقل «بيان الآيات». إنّ حجّية النقل في هذا الاتجاه مجرد حجّية منهجيّة في باب التفسير، وليست حجّية تفسيريّة؛ وذلك لأنّ النقل لا يحتوي من وجهة نظره على «حجّية تفسيريّة»، وإنّما دائرة حجّيته تنحصر في «الحجّية المنهجية» فقط.

إنّ القرآن الكريم لا يحتاج أبداً إلى ضمّ ملحقات خارجيّة في بيان مقاصده وغاياته، وإنّ المراد الابتدائي والأخير من كلّ آية، يتجلّى بوضوح من تلك الآية ذاتها أو بعد ضمّها إلى الآيات الأخرى، وما بيانات أهل البيت (عليهم السلام) - الذين يجب الرجوع إليهم في فهم الآيات القرآنيّة في ضوء ما أمرنا به رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) - سوى بُعد تعليمي وتربوي يخدم منهج التفسير الحقيقي والصحيح. لأنّ القرآن الكريم مغلق وغير كاف في بيان مقاصده العالية، وإنّ الأئمّة الأطهار من أهل البيت (عليهم السلام) قد عمدوا إلى كشف مقاصده وخفاياه من خلال حلّ رموزه وأقفاله المغلقة، وأنّ تكون الروايات بذلك حجّة حتّى إذا خالفت كتاب الله.^١

إنّ صريح بيان العلامة الطباطبائي هو أنّ كلام النبي والإمام، إنّما يكون حجّة في باب تفاصيل الأحكام فقط، وفي الحقيقة فإنّ النقل في هذه الحالة - بما هو آية - إنّما يعمل على بيان الآية الناضرة إلى مجملات الأحكام.

إنّ القرآن الكريم يحتوي على مجملات، من قبيل الأحكام العامّة، مثل: الصلاة والصوم والحجّ وما إلى ذلك؛ إذ يكون تفصيلها بحاجة إلى بيان من خارج القرآن، ومن هنا فقد تمّ إضفاء الحجّية على بيان النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بموجب الكثير من الآيات القرآنيّة، وقد عمد النبي

الأكرم ﷺ بدوره إلى إحلال كلام أهل بيته محلّ كلامه، وبالتالي فإنّ الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعيّة، يكون موضع ثقة في تفسير الآية بما هي آية، حيث يتمّ العمل على إيضاح الآية مورد البحث والنظر.^١

ومن هنا، فإنّ الروايات النازرة إلى أبحاث هي من مجملات الأحكام، حتّى على فرض قطعيتها وحجيتها، لا تكون - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - بمنزلة آية من القرآن الكريم. في ضوء ما تقدّم ذكره، فإنّ العلامة الطباطبائي يعتبر العقل - بشكل عام - مستقلاً، بل وحاكماً على الوحي. وعلى حدّ تعبير بعض الباحثين في الشأن الفلسفي: «إنّ العلامة الطباطبائي يقول بحاكميّة العقل عموماً».^٢

يرى العلامة الطباطبائي أنّ القبول بالقضايا الوحيانيّة - حتّى في حالة القطع - قبل الإدراك العقلي والفلسفي، فاقد للشرعيّة، وهو من قبيل التقليد الأعمى:

«لم يعين في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيم - الذي يندب إليه - إلاّ أنّه أحال فيه إلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطريّة، وإدراكهم المركوز في نفوسهم، وأنك لو تتبعت الكتاب الإلهي ثمّ تدبّرت في آياته وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمئة آية تتضمّن دعوة الناس إلى التفكّر أو التذكّر أو التعقل، أو تلقّن النبي ﷺ حجّة لإثبات حقّ أو لإبطال باطل... ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتّى أنّه علّل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم ممّا لا سبيل للعقل، إلاّ تفاصيل ملاكاته بأموّر تجري مجرى الاحتجاجات».^٣

كفاية الكتاب هو التوظيف التفسيري للنقل

إنّ العلامة الطباطبائي في ضوء حاكميّة العقل، يرى ضرورة إلى وضع شبكة فلسفيّة للمعرفة

١. م. ن، ص ٤٥.

٢. الحسيني، ميزان حكمت، ص ٤٩.

٣. الطباطبائي، شيعه در اسلام، ص ٩٧؛ الطباطبائي، الميزان، ج ٥، ص ٢٥٥.

قبل الرجوع إلى الوحي وتفسيره؛ وفي غير هذه الصورة سوف نحصل على مجرد قشور المعارف فقط. يرى العلامة الطباطبائي أن «كفاية العقل» هو الأصل بالنسبة إلى أولي الألباب، وأما منزلة القشربين فهي «كفاية الكتاب». وقد ذهب في ضوء نظرية كفاية العقل إلى القول بأن «كفاية الكتاب» تعني الرجوع إلى الروايات قبل الرجوع إلى الفلسفة.^١ وفي الحقيقة، فإنه بهذا التعريف قد تنصل من نسبة «كفاية الكتاب» إليه؛ إذ إن كفاية الكتاب على أساس التعريف الشائع والمصطلح للإمامية في المصادر العلمية، تعني عدم الحجية وعدم توظيف النقل في التفسير؛ في حين أن كفاية الكتاب في تعريف العلامة الطباطبائي، تعني حجية وتوظيف الروايات في التفسير.

على خلاف الكثير من العلماء - الذين كانوا يذهبون إلى ترجيح أن يعمل طلاب العلم في البداية على التعرّف على الأخبار والروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، لينتقلوا بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة بعد ذلك - كان سماحته يقول: إن معنى هذا الكلام هو عين مقالة كفانا كتاب الله^٢؛ إذ إن أغلب الروايات - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - ناظرة إلى قشور الدين وتحلو من المعارف العالية.

وقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن أحد أسباب سطحية وقشريّة الروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، يعود إلى أن أغلب الرواة وأصحاب الأئمة كانوا سطحيين وقشريين.

ولكن بغض النظر عن أغلب الروايات، هناك نزر يسير منها يخاطب الخواص، ويشتمل على مضامين عالية، وهي تقوم بشكل عام على ركيزة من الأبحاث الفلسفية العالية، والتي لا يمكن توجيهها، بغض النظر عن سلسلة من النتائج التي يتم استنتاجها من الأبحاث الفلسفية العامة.^٣ ومن هنا، فإن العلامة الطباطبائي كان بصدد بناء شبكة معرفية على أساس العقل

١. الحسيني الطهراني، مهر تابان، ص ٢٨.

٢. م. ن، ص ٢٨.

٣. الطباطبائي، شيعة، ص ١٦٣.

الفلسفي قبل أي نوع من أنواع الرجوع إلى الوحي. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن كل تحليل أو تفسير للوحي - من قبيل: الروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام - يجب أن يقوم على أساس من هذه المنظومة المعرفية بشكل مستقل. إن السبب الوحيد الذي قدّم الآيات على الروايات - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - هو قطعية القرآن الكريم، وإلا فإن لازم تحليل القرآن والرجوع إليه، أولاً: هو الحصول على هذه الشبكة المعرفية. وثانياً: تحليل وتفسير الألفاظ والمعاني القرآنية في ضوء معطيات هذه الشبكة. وقد اعتبر العلامة الطباطبائي هذه المسألة، وعدم وجود لجنة للتفكير الجماعي، سبباً رئيساً في اختلاف المسلمين بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وقال بأن عبارة «حبل الله» - الواردة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^١ - ناظرة إلى هذا التفكير الجماعي وبناء المنظومة العقلية للمعرفة.^٢

النتيجة

الخلاصة هي أن العقل والفلسفة - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - متاهيان ومستقلان عن الوحي، وهما حاکمان بالمطلق على مطلق الوحي؛ ومن هنا فمن الضروري لفهم المعرفة العمل على بناء منظومة فلسفية للمعرفة قبل الرجوع إلى القضايا الوحيانية. لتتم بذلك الحيلولة من جهة دون ظهور الاختلاف في القضايا الدينية، ويمكن الوصول من جهة أخرى إلى المستويات العالية من المعرفة المنحصرة بالمعرفة الفلسفية أيضاً.

إن العقل ومساحة الإدراكات العقلية - الفلسفية - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - ليست محدودة بحد، فهي تشمل جميع أسس المعرفة الدينية؛ وإنما تحتاج إلى الرجوع إلى الوحي في تفاصيل الأحكام فقط. وعلى هذا الأساس، فإن أسس الدين - في ضوء نظرية العلامة الطباطبائي - تكون قابلة للإدراك بوساطة العقل الفلسفي، وفي الأساس فإن هذا هو معنى الدين القيم من وجهة نظره.

والنتيجة هي أن العلامة الطباطبائي يرى أن العقل - في ضوء بعض المقدمات - حاكم على

١. آل عمران: ١٠٣.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ٥، ص ٤٦٠.

الوحي ومتقدّم عليه. فهو من جهة وعلى أساس إثبات التماهي بين العقل والفطرة، قد فسّر العقل بمعنى الفلسفة، واعتبر البراهين الفلسفية بديهية، وأثبت الفهم الاستقلالي للدين من طريق العقل والفلسفة، وعمل من ناحية أخرى على ضمّ شرط الموافقة مع ظواهر الآيات إلى النقل بعد إثبات حجّة الخبر المتواتر. يضاف إلى ذلك، أنّه ضمن بيان عدم الحاجة إلى الروايات في فهم الآيات، قد عمل على بيان نظرية الاستقلال الدلالي للقرآن الكريم. وعلى هذا الأساس، فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ «كفاية العقل» هي الأصل بالنسبة إلى أولى الألباب في اكتساب المعرفة. وفي الحقيقة، فإنّ نظرية «كفاية العقل» قد تمّ طرحها في قبال نظرية «كفاية الكتاب» التي هي من وجهة نظره ذات نظرية «كفاية الوحي». وعلى هذا الأساس، فإنّ العلامة الطباطبائي لا يقتصر على بعض أهل السنّة - من الذين يرفعون شعار «حسبنا كتاب الله» - في وصفهم بالقائلين بكفاية الكتاب فقط، بل يشمل بذلك جميع علماء وفقهاء أهل السنّة، بل وحتى الشيعة الذين يرجعون إلى السنّة أو العترة أيضًا، ويقول بأنّ نظريته القائمة على «كفاية العقل»، هي النظرية الصحيحة.

المصادر

- الحسيني الطهراني، محمد حسين، مهر تابان (الشمس الساطعة)، طهران، مؤسسه انتشارات باقر العلوم، ١٤٠٢ هـ.
- الحسيني، سيد حسن، ميزان حكمت (ميزان الحكمة)، طهران، انتشارات سروش، ١٣٨٢ هـ.ش.
- شمس، سيد محمد كاظم، وعبدالمهدي اشرفي، جواد آهنگر، مرزبان وحي و خرد (حارس الوحي والعقل)، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨١ هـ.ش.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، توحيد الصدوق، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، قم، جماعة المدرسين، ١٣٥٧ هـ.ش.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤١٧ هـ.
- _____، برسي هاي اسلامي (دراسات إسلامية)، إعداد: السيد هادي خسرو شاهي، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨٧ هـ.
- _____، شيعة (الشيعة)، قم، انتشارات هجرت، ١٣٩٧ هـ.
- _____، شيعة در اسلام (الشيعة في الإسلام)، قم، انتشارات اسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ط ١٧، ١٣٨٣ هـ.ش.
- _____، علي وفلسفه إلهي (الإمام علي والفلسفة الإلهية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد إبراهيم سيد علوي، قم، انتشارات اسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ١٣٦١ هـ.ش.
- _____، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١.
- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد جواد المصطفوي، طهران، انتشارات علميه اسلامية.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، طهران، دارالكتب الإسلامية، ط ٤، ١٣٦٢ هـ.ش.

نسبة مفهوم العقل في القرآن والسنة إلى العقل في الثقافة وتاريخ الإسلام^١

حميد بارسانيا^٢

الخلاصة

لنا في هذه المقالة اتجاه تاريخي - ثقافي إلى مفاهيم العقل في العالم الإسلامي، وسوف نسعى فيها إلى بيان دور القرآن الكريم والنصوص الدينية في تبلور معاني ومصطلحات العقل في الثقافة الإسلامية على أساس المنهج الوصفي التحليلي. وفي القسم الأول سوف نعمل على التعريف بالمعاني والمفاهيم التي واجهها العقل في تاريخ الإسلام. وسوف نعمل على تبويب هذه المفاهيم بمختلف الملاكات. وفي القسم الثاني سوف نقوم - في ضوء مراعاة تبويب المعاني والمصطلحات التاريخية - الثقافية للعقل - ببيان نسبتها إلى سائر النصوص الدينية. إن هذا المنهج يبين أي واحد من مصطلحات ومعاني العقل كان قد تبلور بتأثير من الحضور والنفوذ الثقافي للنصوص الإسلامية، أو كانت له فرصة الانتشار، وأي منها كان بتأثير من العوامل الخارجية أو الداخلية الأخرى، وواجه مقاومة من النصوص الدينية.

١. المصدر: المقالة بعنوان «نسبت مفهوم عقل در قرآن و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام» في مجلة معارج التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ١، الخريف والشتاء ١٣٩٤ ش، الصفحات ٨٣ إلى ١١٢.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

المقدمة

لقد كان للعقل في التاريخ والثقافة الإسلامية استعمالات كثيرة، وقد وضعت له في مختلف الفنون والفروع العلمية مصطلحات خاصّة. ومن هنا، يمكن البحث حول استعمالات ومصطلحات العقل من مختلف الأبعاد وبحسب مختلف الاتجاهات، ومن بينها ما يلي:

١. إدراك مفاهيم العقل والمعرفة: الاشتراك اللفظي أو المعنوي للعقل في مختلف استعمالاته ومصطلحاته.

٢. التأثيل والتطور التاريخي لمفهوم العقل.

٣. إبستمولوجيا العقل في مختلف معانيه: يتمّ التعرف في هذا الاتجاه على القيمة المعرفية لكل واحد من مفاهيم العقل.

٤. أنطولوجيا العقل: يتمّ العمل في هذا الاتجاه على بحث أصل تحقّق وجود كلّ واحد من المفاهيم المذكورة ونمط وجودها.

٥. الرؤية التاريخية والحضارية إلى مفاهيم العقل: يتمّ العمل في هذا الاتجاه على بحث مسائل من قبيل: في أيّ مرحلة من المراحل التاريخية والحقول الثقافية ظهر كلّ واحد من مفاهيم العقل؟ وما هي عوامل وأسباب ظهوره؟ وما هي الموانع والعقبات التي كانت ماثلة أمامه؟ وما هي التبعات والتداعيات التي ترتبت عليه؟

إنّ الاتجاه الذي يطبع هذه المقالة هو الاتجاه الخامس؛ بمعنى أنّه يتمّ النظر في هذه المقالة إلى حضور العقل والعقلانية في التاريخ والثقافة والحضارة الإسلامية.

إنّ هذه المقالة لا تتعرّض إلى بحث جميع أبعاد هذه المسألة، وتعمل على رصد دور النصوص الإسلامية - أي: القرآن الكريم والروايات المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ وأهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام - في حضور ومساحة العقل والعقلانية في العالم الإسلامي، ونسبة هذه النصوص إلى عقلانية العالم الإسلامي.

يجب العمل في هذه المسألة على الاستفادة من الأسلوبين: التوصيفي - التحليلي، والتاريخي - الانضمامي؛ إذ إنّ كلّ واحد من هذين الأسلوبين، يعمل على توضيح جانب من المسألة. إنّ

الأسلوب التوصيفي - التحليلي يعمل على التعريف بالظرفيات أو الموانع الموجودة في النصوص الإسلامية لوجود أو مساحة العقل والعقلانية. وأمّا الأسلوب التاريخي - الانضمامي، فيعمل على رصد تأثير النصوص المذكورة بالنظر إلى سائر الأسباب والعوامل؛ أي: العوامل الإنسانية والسياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها، أو العوامل الداخلية والخارجية، ويكشف عن مقدار تأثير النصوص المذكورة على المفاهيم والمعاني المختلفة للعقل، ويبحث عن كيفية تعامل هذه النصوص مع العوامل الأخرى في مسار الحضور الثقافي للعقل.

إنّ حضور مفهوم العقل في التاريخ، متأثر بعوامل مختلفة. وبعض هذه العوامل طبيعي وبيولوجي، وبعضها الآخر يفوق الطبيعة والميتافيزيقا. وقد يكون بعض هذه العوامل من العوامل النفسية والإنسانية، وبعضها الآخر ثقافية واجتماعية. كما أنّ بعض العوامل والأسباب الثقافية والاجتماعية عوامل وطنية ومن داخل الثقافة، وبعضها الآخر عوامل خارجية وثقافية بينية.

وعلى كلّ حال، فإنّه بالنظر إلى دور الإسلام في تكوين الثقافة والتاريخ الإسلامي، وعلى أساس مرجعية النصوص الدينية على طول التاريخ والثقافة الإسلامية. ولا شكّ في أنّ لهذه النصوص نصيباً كبيراً في كيفية حضور العقل والعقلانية في العالم الإسلامي.

لقد كان للنصوص الإسلامية - بما يتناسب مع مرجعيتها في العالم الإسلامي - تأثير على كيفية التعااطي مع الذخائر الثقافية والتاريخية والعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بيئتها، كما كان لها تأثير على نمط التعامل والتعااطي مع بعض الثقافات التي كانت خارج الرقعة الجغرافية للعالم الإسلامي.

إنّ هذه المقالة لا تستفيد إلا من الأسلوب التوصيفي - التحليلي فقط، ومن هنا فإنّها لا تتعرّض إلى بحث المسار التاريخي لتحوّلات العقل في العالم الإسلامي، والتأثيرات التاريخية للنصوص الإسلامية على هذا المسار، وإنّما تعمل على التعريف بنسبة النصوص وهذه التحوّلات، وتقوم بشرح الظرفيات والإمكانات الموجودة في هذه النصوص للقبض والبسط الثقافي لمباني العقل.

تنقسم هذه المقالة إلى قسمين. في القسم الأول، يتم بيان مفاهيم من العقل كانت تمثل أمام العالم الإسلامي، وقد سجّلت حضورها في المجتمع الإسلامي أو أنّ الثقافة الإسلامية قد تعاملت معها. وفي القسم الثاني، يتمّ التعرّف على نسبة النصوص الدينيّة إلى هذه المعاني، وأنّ هذا الأسلوب يبيّن أيّ واحد من المعاني المذكورة يمكنه أن يتبلور بتأثير من النصوص الإسلاميّة أو يحصل على فرصة البسط والانتشار، أو أيّ منها قد تبلور بفعل العوامل الخارجيّة أو العوامل الداخليّة الأخرى، وكانت تواجهه مقاومة النصوص أو ما تزال.

أقسام ومعاني ومفاهيم ومصطلحات العقل

أولاً: التقسيمات الأنطولوجيّة

إنّ للعقل في الثقافة الإسلاميّة معاني ومفاهيم متعدّدة ومختلفة. ويمكن تقسيم هذه المعاني من أبعاد مختلفة.

الأول: التقسيم الأنطولوجي. إنّ العقل يُستعمل تارة بمعنى قوّة من قوى النفس الإنسانيّة، وتارة بمعنى الجوهر والوجود المستقلّ. والمعنى الأول بدوره - الذي هو قوّة من قوى النفس الإنسانيّة - يكون إمّا بمعنى القوّة الإدراكيّة وإمّا بمعنى القوّة العمليّة. إذا كان العقل قوّة إدراكيّة للنفس، فهو يُسمّى بـ«العقل النظري». وإذا كان العقل قوّة عمل بشريّة، فهو «العقل العملي». وإذا كان حقيقة جوهرية مستقلّة، سُمّي جوهرًا عقليًا مجردًا. وهناك من يرى أنّ هذه المعاني الثلاثة مشتركة لفظيًا. وهناك من يبحث عن معنى ومفهوم مشترك في هذه الأمور الثلاثة.^١

ثانيًا: المراتب الوجوديّة للعقل

كما أنّ للعقل بلحاظ مرتبة وطريقة الوجود أقسامًا أيضًا، من قبيل: العقل بالقوّة، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعّال، والعقل الطولي، والعقل العرضي. إنّ العقل بالقوّة، بمعنى اعتبار العقل في قوّة الوجود، وهو العقل الذي يوجد في الطفل

١. الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج٣، ص٣٦٨.

البشري، ولا يوجد في صغار الحيوانات الأخرى. والعقل بالملكة، إدراك الأوليات والضروريات ونظائر ذلك. في العقل بالملكة تصل المراتب الأولية للإدراكات العقلية إلى مرحلة الفعلية. وإنَّ العقل بالفعل عبارة عن إدراك الحقائق التي يتم فهمها بوساطة الاستدلال والتفكير والبرهان. إنَّ العقل الإدراكي للإنسان، يكتسب في هذه المرتبة فعلية أكبر من المراتب السابقة. إنَّ العقل المستفاد مرتبة من مراتب العقل الشهودي، وهو في غنى عن الاستدلال المفهومي والبرهاني. إنَّ القوَّة الإدراكية للإنسان في هذه المرتبة تتصل من الناحية الوجودية بالعقول الجوهرية^١. وعلى الرغم من أنَّ المرتبة الوجودية لكلِّ واحدة هذه القوى تختلف عن الأخرى، إلاَّ أنَّها بأجمعها من مراتب وجود النفس الإنسانية، وأنَّ ظهور كلِّ واحد منها مقرون بتحوُّلات النفس البشرية. كما أنَّ للعقل مرتبة وجودية أخرى هي أسمى من هذه المراحل، وبفعل ما لها من الكمال، تكون من الحركات الاستكمالية للحصول، بل وإيَّها تضمنن لكمالات النفس العبور واجتياز نقاط ضعفها ونقصها. إنَّ الفلاسفة المشائين يسمون هذه المرتبة الوجودية - التي تتكفل بعملية تدبير النفوس والموجودات الطبيعية - بـ«العقل الفعال». ويذهب الفلاسفة الإشاريون إلى الاعتقاد بوجود الكثير من العقول في هذه المرحلة، وتسمي تلك التي تكون في عرض بعضها بـ«العقول العرضية». وتسمي العقول الأخرى التي تفوق العقل الفعال أو العقول العرضية، والتي تقع في طول بعضها بـ«العقول الطولية»، ويسمونها أسمى الموجودات العقلية بـ«العقل الأوَّل».

ثالثاً: أقسام العقل الإدراكي بحسب الموضوع

كما أنَّ العقل - الذي هو قوَّة إدراكية - له أقسام من حيث موضوع إدراكه أيضاً؛ والتقسيم الأوَّل هو تقسيمه إلى قسمين، وهما: العقل النظري، والعقل العملي. والعقل النظري هنا هو غير العقل النظري في المصطلح السابق. إنَّ المراد من العقل النظري هنا يمثل جزءاً من القوَّة الإدراكية للإنسان، والتي تنظر إلى تلك الكينونات التي توجد بغضِّ النظر عن عمل الإنسان. والعقل

١. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٦.

العملي جزء من القوّة الإدراكيّة للإنسان، والتي تنظر إلى الكينونات التي توجد بوساطة إرادة الإنسان، أي: بوساطة المعنى الأوّل للعقل العملي.

إنّ للعقل النظري والعملي في هذا المعنى الأخير، من حيث التقسيمات اللاحقة لموضوعاته، أقساماً أخرى أيضاً، من قبيل: العقل الميتافيزيقي، والعقل الرياضي، والعقل الطبيعي أو العقل الأخلاقي والعقل السياسي. إنّ هذه المجموعة من أقسام العقل عبارة عن مصطلحات تنظر إلى الموضوع الذي يدرسه العقل النظري.

إنّ العقل الميتافيزيقي يبحث بشأن أحكام الوجود بها هو وجود. والعقل الرياضي يبحث حول الكميّة والمقدار. والعقل الطبيعي يعمل على التعريف بالكائنات الماديّة والزمينيّة. والعقل الأخلاقي والسياسي ينظر إلى حقله الدراسي.

رابعاً: التقسيمات المنهجية للعقل الإنساني

إنّ العقل - بمعنى القوى الإدراكيّة، أي: العقل النظري - ينقسم بلحاظ منهجه المعرفي إلى عدّة أقسام، من قبيل: العقل الشهودي أو الحضورى والعقل المفهومي أو الحسولي، وكذلك تقسيم العقل الحسولي والمفهومي إلى العقل التجريدي، والعقل شبه التجريدي، والعقل التجريبي. ويمكن لتقسيم العقل إلى العقل البرهاني والعقل الجدلي والعقل الخطابي والعقل المغالطي بدوره أن يكون نوعاً من التقسيم المنهجي أيضاً؛ وذلك لأنّ العقل يتعرّف على أساليب مختلفة في حقل البرهان والجدل والشعر والخطابة والمغالطة أيضاً، وإذا أجاز الاستفادة من بعض هذه الفنون، فإنّه سوف يعمل على توظيفها بأساليبها الخاصّة بها.

خامساً: التقسيمات العمليّة للعقل

إنّ للعقل أقساماً أخرى من حيث الاستعمال والتطبيق أيضاً، من قبيل: العقل الآلي، والعقل الارتباطي، والعقل الانتقادي. وإنّ العقل الآلي ينشط من أجل السيطرة على عالم الطبيعة وتوظيف موضوعات دراساته. والعقل التفهيمي أو العقل الارتباطي يستعمل من أجل فهم المعاني والقيم والأفعال التي يعمل الإنسان على بلورتها. وأمّا العقل الانتقادي فيسلك اتجاهاً انتقادياً بالنسبة إلى القيم والسلوكيات والمعاني الموجودة في حقل الحياة الإنسانيّة.

إنَّ هذه المعاني للعقل قد تتداخل مع الأقسام السابقة، من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ العقل الآلي يكتسب في الغالب صورة تجريبية وطبيعية، وأنَّ العقل الانتقادي والتجويزي يكتسب صبغة تجريدية، وهو أكثر من نوع العقل العملي.

إنَّ الأقسام الخمسة، وهي: البرهان والجدل والشعر والخطابة والمغالطة، من الأقسام المنهجية والأسلوبية أيضًا؛ لأنَّ كلَّ واحد منها يقترن بأسلوب خاص؛ ولكنها في الواقع عملية وتطبيقية قبل أن تكون أسلوبية؛ بمعنى أنَّ تبلور كلِّ واحد منها رهنٌ باستعمالها، وغالبًا ما تتم الاستفادة من استعمالها في التعريف بها. إنَّ البرهان معرفة يُستفاد منها في معرفة الحقيقة. والجدل معرفة تبلور من أجل التغلب على الخصوم والمناوئين. والخطابة معرفة من أجل إقناع الآخرين. والشعر يُصار إلى توظيفه من أجل إثارة المشاعر والدوافع والأحاسيس. والمغالطة من أجل إيقاع الخصم في الغلط أو التعرّف على الأخطاء بغية اجتنابها والابتعاد عنها. يرى ابن سينا أنَّ الاطلاع على المعرفة البرهانية والمغالطة ضروري لمن يتوخى طلب الحقيقة.

سادسًا: التقسيمات بحسب المناشئ والأسباب الوجودية

إنَّ للعقل تقسيمات من حيث المنشأ والمبدأ، من قبيل: العقل العلماني، والعقل القدسي، والعقل المتأصل. إنَّ العقل العلماني هو العقل الذي يتصوّر له مبدأ دنيويًا وعالميًا، ورونه مجرد واقعية تاريخية وثقافية. وإنَّ العقل بهذا المعنى هو نتاج الحياة البشرية في هذا العالم. ولو اعتبرنا المعرفة العقلية نتيجة وثمره للعلاقات الإنسانية والنشاطات العرفية للبشر، فإنَّ العقل الارتباطي والعقل العرفي سوف يتداخلان مع العقل العلماني.

إنَّ الاتجاهات البراهمية، إنَّما تقدّم للعقل مجرد تفسير دنيوي وماهوي عرفي وعلماني بحت. وفي الرأي المقابل، تكون للعقل هوية إلهية قدسية سماوية ما فوق طبيعية وميتافيزيقية. إنَّ العقل في هذه الرؤية وإن كان يسجّل حضوره في التاريخ وفي الثقافة، ويكون له تعامل مؤثّر مع التاريخ، إلا أنَّ حضوره إنَّما يكون بالتجلي، ولا يتم خفض حقيقته إلى هذا الأفق، وإنَّما ترصد له مساحة ثابتة ومجردة وسماوية.

إنَّ العقل في رؤية هيكل، وإن لم يكن مجرد ظاهرة عرفية وارتباطية صرفة، إلا أنَّ له هوية

متأصلة؛ بحيث يعمل على بلورة وتنظيم جميع الكائنات في مسار تحولاتها، ويكون سبباً لوجود كل شيء، ويكون هو العلة النهائية والأخيرة.¹ يمكن أخذ مصطلح المتأصل في هذا المعنى باعتبار المبدأ الوجودي له. كما يتم استعمال هذا المصطلح بالنظر إلى البعد المعرفي والإبستمولوجي للعقل أيضاً، على ما سيأتي شرحه وبيانه.

سابعاً: تقسيمات العقل باعتبار مساحة الحضور

إنَّ للعقل من حيث رقعة ومساحة حضوره في حقل الثقافة والحياة الاجتماعية للإنسان تقسيمات، من قبيل: العقل الغربي، والعقل الشرقي، والعقل العربي، والعقل العرفي، والعقل اليوناني. إنَّ العقل العرفي في بعض المصطلحات، جزء من المعرفة العقلية حيث يكون له حضور في العرف الاجتماعي. إنَّ هذا القسم يتماهى مع الأصول المنطقية المتعارفة والمقبولة من قبل الجميع. إنَّ العقل العرفي في بعض مصطلحاته الأخرى، يعني كل نوع من أنواع المعرفة والإدراك المشترك الذي يكون له وجود في المستوى العام للمجتمع. إنَّ العقل العربي هو العقل الذي يحظى بالقبول من قبل المجتمعات العربية، والعقل اليوناني جزء من المعرفة العقلية الحاضرة في الثقافة اليونانية.

إنَّ هذا التقسيم بدوره متداخل مع التقسيمات السابقة؛ إذ إنَّ بعض المعاني السابقة له حضور أكبر وأوسع في بعض الثقافات. وفي بعض الحقول الثقافية تكون هناك فرصة أكبر لظهور جانب من تلك المعاني والمفاهيم المذكورة آنفاً. ويرى ماكس فيبر أنَّ العقل الآلي من خصائص العقل الحديث.

كما يتم تقسيم العقل من حيثية أخرى أيضاً؛ وذلك بحسب الجماعات والتيارات التي تستعمله؛ من قبيل: العقل الفلسفي، والعقل الكلامي، والعقل الفقهي، والعقل العرفاني. إنَّ هذا النوع من التقسيم بدوره يتداخل مع التقسيمات السابقة؛ وذلك لأنَّ العقل الذي يستعمله الفلاسفة هو العقل البرهاني غالباً؛ وأنَّ العقل الذي يستفيد منه المتكلمون في الغالب هو العقل الجدلي، والعقل الذي يستعمله العرفاء ليس هو العقل العلماني أو المتأصل، بل هو العقل القدسي

1. Hegel, Phenomenology of Spirit.

والإلهي.

ثامناً: تقسيات العقل بحسب الاعتبار المعرفي والإبستمولوجي

إنَّ للعقل من الناحية المعرفية والإبستمولوجية - بوصفه قوة إدراكية للإنسان - تقسيات، من قبيل: العقل التنويري، والعقل الموضوعي والمتأصل، والعقل الثقلي أو الاستنباطي، والعقل الأشعري، والعقل المعتزلي، والعقل الظني.

إنَّ العقل التنويري الحديث هو العقل الذي يصل بمدى المعرفة العقلية إلى شواطئ الوجود، ويرى أنَّ جميع أبعاد الوجود يمكن التعرف عليها بوساطة العقل. وإنَّ للعقل الديكارتي والعقل الهيجلي مثل هذه الخصائص والمواصفات. وقد كان العقل التجريبي متماهياً مع هذا الادعاء لفترة من الزمن. وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ العقل المعتزلي أو العقل الفلسفي لابن رشد يمتلك مثل هذه الصفة^١، وإنَّ كان هذا الأمر يدعو إلى التأمل.

إنَّ العقل المتأصل بدوره يُطلق على العقل التنويري؛ من حيث اكتفائه بذاته، ويرى نفسه مرجعاً نهائياً للمعرفة العلمية، ولا يقبل معرفة فوق ذلك؛ أو باعتبار أنَّه بغض النظر عن سائر المستويات المعرفية الأخرى، يرى أنَّ مرجعيته تامة لتحقق المعرفة. إنَّ التأصل إذا استعمل بهذا المعنى ينظر إلى البعد المعرفي من العقل. إنَّ الذين لا يؤمنون بالعقل التنويري والحديث، ولا يقصرون المعرفة العلمية على المعرفة العقلية المفهومية، لديهم آراء مختلفة بشأن كيفية نسبة أو تعامل المعرفة العقلية مع سائر مستويات المعرفة الأخرى، من قبيل: المعرفة الوحيانية أو النقلية. وقد استعملت مفرد التأصيل في اللغة الفارسية بصيغة (خودبنیاد) في المرحلة المعاصرة، وتمَّ إطلاقها على معانٍ مختلفة؛ بحيث أنَّ بعضهم يستعملها مقترنة مع الوصف الديني أيضاً.^٢ وإنَّ أول من استعمل هذه المفردة هو الأستاذ الراحل السيد أحمد فرديد، وذلك في سياق ترجمة الكلمة الإنجليزية (subjective)، وإذا كان العقل المتأصل مرادفاً للذاتية، سوف يكون له بعد معرفي. إنَّ العقل الذاتي، عقل يرتبط - في ضوء التفسير الكانطي والكانطية المحدثه - بالموضوع

١. الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣١٩.

٢. الحكيمي، «عقل خود بنیاد دینی».

الإنساني، وبهذا المعنى لا يكون نوراً يهدي إلى حقيقة فيما وراء ذاته، أو أنه يكشف عنها. بل هو عبارة عن مجموعة من الأمور السابقة من ناحية الموضوع المعرفي؛ أي الإنسان الذي يفرض نفسه على معرفة الحقائق، أو هو من صنع إنساني وتاريخي يعمل - بدلاً من معرفة الحقيقة - على خلقها وإبداعها. إن الحقيقة على هذا الأساس مفهوم نسبي وتاريخي، يتم صنعه في صلب الحياة الإنسانية.

إنَّ العقل الأشعري، هو العقل الذي ينشط ضمن دائرة الخطوط الحُمر والمسلّمات الشرعيّة. والعقل الاستنباطي هو العقل المجدي في الاستنباط من النقل. وهناك من يرى أنَّ العقل الاستنباطي وحده هو الناجع في معرفة الوجود ولا يرى اعتباراً لغيره؛ بمعنى أنه لا يؤمن بالمستقلّات العقليّة. والعقل الظنّي هو العقل الذي لا تكون نتيجته المعرفيّة يقينيّة أو قطعيّة.

توظيف مصطلحات ومعاني العقل في النصوص الإسلاميّة

تعرفنا في القسم الأول على مختلف معاني ومصطلحات العقل. وقد كان لبعض هذه المعاني حضور قبل ظهور الإسلام في العُرف العام للمجتمع البشري. وبعضها اصطلاحات خاصّة كانت قد تعرّفت عليها مجموعات خاصّة في شبه الجزيرة العربيّة أو في المناطق الأخرى قبل ظهور الإسلام، ثمّ تسلّلت إلى العالم الإسلامي بالتدريج. والبعض الآخر مصطلحات ظهرت في صلب المجتمع الإسلامي ضمن مختلف العلوم والفنون. والبعض الآخر مصطلحات تبلورت في العالم الحديث، وأخذ العالم الإسلامي يتعامل معها مؤخراً.

والآن بعد التعرّف على مختلف المفاهيم والمصطلحات، نعمل من خلال الرجوع إلى النصوص الدينيّة على بيان كيفيّة تعاطي آيات القرآن الكريم مع كلّ واحد من هذه المعاني.

وهل للنصوص الدينيّة موقف إيجابي أو سلبي بشأن جميع أو بعض هذه المعاني؟
إنَّ أسلوب ومنهج الرجوع إلى النصوص لا يقتصر على معرفة ألفاظ هذه المفاهيم ومصطلحاته؛ وذلك:

أولاً: على الرغم من أن بعض المعاني والمفاهيم المذكورة، كانت موجودة في عصر تكوين

النصوص الدينية، فإنّ مفاهيم هذه المصطلحات في جميع هذه الموارد لم ترد بألفاظها، بل في بعض الموارد تمت الاستفادة من الألفاظ المرادفة، أو أحياناً من مفادها ومعانيها على نحو المجاز والكنائية، وبالدلالات غير التطابقية المذكورة.

وثانياً: إنّ الكثير من هذه المصطلحات قد تبلورت في المراحل اللاحقة، وفي صدر الإسلام إمّا أنّهم لم يلتفتوا إلى معانيها، وإمّا أنّهم - في الحد الأدنى - لم يضعوها مصطلحاً خاصاً عن العقل والعقلانية. كما أنّه لا شكّ في أنّ موقف النصوص الإسلامية بشأن هذه المصطلحات بدوره، لا يتحدّد من خلال البحث عن ألفاظها في النصوص، بل يمكن التعرّف على موقف النصوص من خلال اتّخاذ موقف مباشر أو غير مباشر تجاه المعاني الموجودة في النصوص الدينية بشأن مفاد ومضمون كلّ واحد من تلك المصطلحات المذكورة.

أولاً: العقل بوصفه قوّة بشرية ووجود جوهرية مستقل

أ. إنّ العقل بوصفه قوّة إدراك بشرية من أكثر المعاني استعمالاً وشيوعاً لمفردة العقل في المجتمعات البشرية. وإنّ كلمة العقل ومشتقاتها - الأعمّ من الاسم والفعل - من قبيل: العاقل والمعقول والتعقل ويعقل، قد ورد استعمالها بهذا المعنى في النصوص الدينية كثيراً، ومن ذلك استعمالها في الكثير من الآيات القرآنية؛ وبالإضافة إلى ذلك ورد استعمال الكلمات المرادفة للعقل في النصوص الدينية أيضاً، من قبيل: أُولِي الْأَلْبَابِ، وذِي حَجَرِ.

لقد ورد استعمال كلمة العقل ومشتقاتها في ثلاثين سورة من سور القرآن تسعة وأربعين مرّة، وكان استعمالها في أكثر الموارد بهذا المعنى؛ أي إنّ العقل في هذه الموارد قد استعمل بمعنى القوّة التي نحصل بوساطتها على العلم والمعرفة. إنّ ردّة فعل القرآن تجاه هذا المعنى من العقل إيجابية ومشجّعة، وقد تمّ اعتبار استعمال هذه القوّة واجباً على الناس. وقد ورد في بعض الآيات أنّ الاستفادة من هذه القوّة تمثّل واحدة من أهداف حياة الإنسان، كما نجد ذلك في قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ عِلْقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِيََكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَلِيَتَّبِعُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ

تَعْقِلُونَ ﴿١﴾.

كما أن اللبّ والنهى بمعنى قوّة إدراك الحقائق. وقد ورد استعمال هاتين الكلمتين في ستّة عشر موضعاً من القرآن الكريم أيضاً.

وهناك الكثير من المفاهيم والمعاني الأخرى وغيرها، وهي على الرغم من أنّها لم ترد بمعنى قوّة الإدراك، أو تستلزم حضور مثل هذه القوّة في الإنسان، من قبيل: الفكر، أو ورد استعمالها في الكثير من الموارد بحيث تستلزم التعقّل، من قبيل كلمة العلم التي ورد استعمالها في خمسة وثمانين سورة أكثر من ٨٥٤ مرّة. وإنّ استعمال هذه الألفاظ والمفاهيم في الروايات أكثر من استعمالها في القرآن الكريم بكثير.

ب. العقل بمعنى القوّة العمليّة الرادعة، والقوّة التي تمنع الإنسان من الرغبات والأهواء، أو تعمل على ضبط وتقنين الرغبات والأهواء.

على الرغم من أنّ استعمال العقل في بعض الآيات القرآنيّة بحيث لا يشمل قوّة العمل، ويشمل قوّة الإدراك والنظر فقط، إلاّ أنّه في بعض الموارد عام؛ من ذلك - مثلاً - أنّه يتمّ الحديث في بعض الموارد حول الأشخاص الذين تصدر عنهم أفعال غير لائقة، ولا يقومون بالأفعال الحسنة والممدوحة، بحيث أنّهم لا يستعملون هذه القوّة. ويمكن للعقل في هذه الموارد أن يكون له معنى أعمّ من القوّة الإدراكيّة والقوّة العمليّة، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَثْلَوْنَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٢.

وقد استعمل العقل في بعض الروايات بمعنى القوّة العمليّة أو الأعمّ من القوّة العمليّة والنظريّة، كما في الحديث المأثور: «العقل ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان»^٣. إنّ العقل في هذا المورد قد استعمل - في الحدّ الأدنى - في معنى أعمّ من العقل العملي. وفي القرآن الكريم ورد استعمال كلمة «سَفِهَ» - التي تعني خفّة العقل، وفي معنى مقابل له - في معنى يمكن أن

١. غافر: ٦٧.

٢. البقرة: ٤٤.

٣. الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ٢٣.

يكون في مقابل مفهوم العقل العملي، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفِيهَةٍ نَفْسَهُ﴾^١.

إنَّ العقل والسفاهة في هذه الموارد، وإن لم ترد على شكل مصطلح في معنى العقل العملي، إلا أنَّهما يعطيان معنى ومفاد هذا المصطلح، ويبديان موقف القرآن بشأن هذا المعنى.

كما وتوجد هناك الكثير من الآيات والروايات الأخرى التي تعبر بشكل مباشر وغير مباشر عن قوة تردع الإنسان وتمنعه من اتباع الهوى والغرائز وتحثه إلى فعل الأشياء التي يتم إدراكها بقوة الإنسان العاقلة. وإنَّ التقوى والنفس اللوامة من المفاهيم التي تلازم هذا المعنى، وإنَّ النصوص الدينية ترى قيمة إيجابية وحيوية لهذه القوة، بغض النظر عما إذا كان لفظ العقل يُستعمل فيها أم لا.

ج. إنَّ العقل بوصفه وجوداً مستقلاً - وليس بوصفه واحداً من القوى الإنسانيّة - هو الآخر مصطلح تنظر إليه النصوص الدينية أيضاً. إنَّ العقل بهذا المعنى هو الآخر وجود مستقل ليس وصفاً لشيء آخر، وليس له خصيصة مادية أيضاً، ومجرد عن الزمان والمكان والتغير والتحوّل الزماني، وإنَّ العقل في هذا المصطلح له هوية متمايزة بقيّة وتفوق الطبيعة، ويقع في سلسلة علل الموجودات الطبيعيّة. إنَّ القرآن الكريم لم يستعمل لفظ العقل في هذا المصطلح، إلا أنَّ بعض الآيات قد تحدّثت عن كائنات بهذه الخصائص، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^٢.

إنَّ كلمة العقل قد استعملت في الروايات بهذا المعنى، كما في الحديث المأثور عن النبي الأكرم ﷺ: «أول ما خلق الله العقل». إنَّ العقل في هذا الحديث النبوي قد أطلق على موجود ليس من الضروري أن يكون وصفاً لشيء آخر، بل لأنّه أول مخلوق لا يمكنه أن يكون وصفاً مستنداً إلى غيره؛ وذلك لأنّه يجب في مثل هذه الحالة أن يكون هناك شيء قد خلق قبله أو معه أيضاً، وبالتالي لن يكون هو المخلوق الأوّل.

١. البقرة: ١٣٠.

٢. الحجر: ٢١.

وقد ورد في رواية أخرى: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل. ثم قال له: أدبر فأدبر. ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملتك إلا فيمن أحب». ١

إنّ هذه الرواية -بالإضافة إلى حديثها عن العقل بوصفه مخلوقاً مستقلاً يمكن أن يقع مخاطباً لله سبحانه وتعالى، وأن يكون من أحبّ الخلق إليه - تشير إلى ارتباط هذا المعنى من العقل بالعقل الذي هو قوّة إنسانيةً أيضاً. إنّ هذه الرواية تشير إلى أنّ الله سبحانه وتعالى قد أعطى الناس من العقول بهذا المعنى، وأنّه قد أكمله في بعضهم.

وفي رواية أخرى، هناك المزيد من الشرح والتوضيح لهذا المعنى من العقل وارتباطه بسائر المخلوقات الأخرى. والحديث أدناه قد رواه الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أنّه قال:

«سُئِلَ [النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله] مِمَّ خَلَقَ اللهُ - جَلَّ جَلَالُهُ - الْعَقْلُ؟ قَالَ: خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ؛ مَنْ خُلِقَ وَمَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ، وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَاسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ، وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مَلْقَى لَا يَكْشِفُ ذَلِكَ السِتْرَ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كَشَفَ ذَلِكَ السِتْرَ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيءَ، أَلَا وَمِثْلَ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمِثْلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ». ٢

إنّ العقل في هذه الرواية مخلوق مثل الملائكة، وإنّ جميع الكائنات والموجودات، ومن بينها الناس لهم أسرار مكنونة فيه، ولا يكشف الحجاب عن العقل إلاّ عند الإنسان البالغ. إنّ مفاد هذه الرواية قريب من الآية التي تتحدّث عن الخزائن الإلهية ونزول الأشياء.

١. الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ٢٣.

٢. الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٩٨.

ثانياً: المراتب الوجودية للعقل

إنَّ للعقل بحسب مراتبة الوجودية أقساماً. كما يمكن تتبع رؤية النصوص الدينية بشأن مصطلحات المراتب الوجودية للقوة الإدراكية للإنسان أيضاً. وعلى الرغم من عدم وجود هذه المصطلحات في النصوص الدينية، إلا أنَّ بعض النصوص ناظرة إلى المعاني المرتبطة بهذه المصطلحات، ويمكن التعرّف على الاتجاه الإيجابي أو السلبي من خلال مواقف القرآن الكريم والروايات من هذه المعاني.

إنَّ بعض آيات القرآن ناظر إلى معنى القلب بالقوة، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^١.

إنَّ هذه الآية تثبت أنَّ القرآن الكريم لا يعتبر الإنسان مالكا للعقل بالملكة والعقل بالفعل أو العقل المستفاد منذ لحظة خلقه، وإنما يراه صفحة بيضاء خالية من جميع التصورات والمفاهيم، وإنَّ العين والأذن والقلب أدوات تنمو معها مراتب معرفة الإنسان ومدركاته بالتدرّج؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ القرآن الكريم يؤكّد أنَّ للإنسان عند الولادة عقلاً بالقوة. إنَّ هذا العقل بالقوة، هو الذي يميّز وليد الإنسان من صغار سائر الحيوانات الأخرى.

وإنَّ بعض الآيات الأخرى يشير إلى موقف القرآن الكريم من العقل بالملكة، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^٢.

إنَّ نفس الإنسان بعد استواء خلقها، يُلهمها الله سبحانه وتعالى الفجور والتقوى؛ بمعنى أنَّ معارف الإنسان الأولى تلقى على نفسه وروحه من قبل الله سبحانه، ويمكن لهذه المعارف الأولى أن تكون مصداقاً للإدراكات المنشودة في العقل بالملكة.

إنَّ الكثير من الآيات القرآنية قد استعملت العقلانية في موضع يتحقّق بالنظر والتفكير والتأمل والتدبّر. إنَّ الآيات التي تستعمل التعقّل والتفكير، تنظر إلى هذه المرتبة من العقل؛ لأنَّ

١. النحل: ٧٨.

٢. الشمس: ٧-٨.

المعارف التي تحصل بالتعقل هي غير المعارف بالقوة والمعارف الأولى التي تتحقق بالإلهام. إنَّ هذه المعارف مصداق لمرتبة من قوة عقلانية يكون مصطلح العقل بالفعل ناظرًا لها.

كما أنَّ بعض الآيات يتحدّث عن معرفة لا هي بالقوة، ولا تحصل للنفس في المراتب الأولى بالإفاضة والإلهام، ولا تظهر بالتعقل، بل تحصل للإنسان من عند الله بوساطة السلوك والتربية العملية من دون وساطة من التعقل. إنَّ مصطلح العلم اللدني المكتسب من بعض الآيات، ينظر إلى هذا المستوى من المعرفة. إنَّ هذا القسم من المعرفة، يمكن أن يكون مصداقًا للعقل المستفاد. وقد تحدّث القرآن الكريم عن النبي موسى عليه السلام، قائلاً: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^١.

المرتبة الأخرى من مراتب وجود العقل مرتبة لا يكون فيها العقل بمنزلة قوة وصفة للنفس الإنسانية، بل وجود جوهرى مستقل. إنَّ هذه المرتبة من وجود العقل هي التي تشير بعض الآيات إلى حقيقتها، وتحدّث بعض الروايات عنها باسم العقل.

روي عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنه سُئل عن العالم العلوي، فقال: «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت، وطالعها بنوره فتلاّأت، وألقى في هويّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله»^٢.

إنَّ هذه الرواية ترى أنَّ العالم العلوي - الذي هو أعلى من عالم الطبيعة - عالمًا لا يحتوي على استعداد وحركات طبيعيّة، بخلاف عالم الطبيعة. يوجد في ذلك العالم صور وحقائق قد تجلّى الله لها. وقد اتّضحت وانكشفت بالتجلّي الإلهي. فقد تجلّى الله لها بنوره وأضاءها. وقد ألقى بمثاله في هويّتها وأظهر بها أفعاله وقدرته.

وعلى الرغم من عدم إطلاق لفظ العقل على هذه الموجودات، يمكن لهذه الموجودات أن تكون مصداقًا لمعنى العقل الجوهرى. إنَّ هذا الحديث، وإن كان بلا سند، ولكنه ورد في بعض

١. الكهف: ٦٥.

٢. اللبي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٣٠٤.

النصوص الروائية، ومن بينها: غرر الحكم ودرر الكلم^١، ومناقب آل أبي طالب^٢.

ثالثاً: أقسام العقل الإدراكي بحسب الموضوع

إنَّ الكثير من الآيات والروايات تستعمل العقل بمعنى القوة الإدراكية في معرفة الوجودات التي لها حضور مستقل عن إرادة الإنسان. إنَّ هذه المجموعة تثبت أنَّ النصوص الإسلامية تعترف بالعقل النظري بما هو معنى خاص؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَيَّنَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٣. إنَّ هذه الآية تعتبر الظواهر الطبيعية آيات يمكن للعقل أن يعمل على دراستها.

وهناك بعض الآيات الأخرى تجعل من المسائل القيمية والأشياء - التي توجد بوساطة السلوكيات والأفعال الإنسانية - موضوعاً للمعرفة والنظر والتأمل العقلي للإنسان؛ كما في قوله تعالى: ﴿...أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٤، أو في قوله تعالى: ﴿أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٥. إنَّ هذه الآيات تشير إلى اعتبار العقل العملي في القرآن الكريم.

إنَّ بعض الآيات التي تعمل على التأمل في المسائل النظرية، تنظر إلى التعقل بشأن المسائل الميتافيزيقية والإلهية، كما في قوله تعالى: ﴿...لَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٦. وهناك من الآيات - كما في الآية رقم ١٦٤ من سورة البقرة، والتي

١ . التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٤٢٣.

٢ . ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ص ٥٠.

٣ . البقرة: ١٦٤.

٤ . يوسف: ١٠٩.

٥ . الأنبياء: ٦٧.

٦ . الأنعام: ١٠٣.

سبق أن أشرنا إليها - ما يتحدّث عن التعقّل بشأن الظواهر الطبيعيّة والمقدّرات الرياضيّة لها. إنّ هذه الآيات تشير إلى اعتبار العقل الميتافيزيقي والرياضي أو العقل الطبيعي، وكذلك اعتبار الأساليب التجريبيّة والتجريديّة لها.

إنّ النقطة المهمّة هي أنّ العقل التجريبي والطبيعي في الآيات المذكورة، لا يؤخذ بوصفه مستقلاً عن العقل الميتافيزيقي والتجريدي؛ إذ حتّى في تلك الآيات التي ورد التأكيد فيها على النظر إلى السماوات والأرض والظواهر الطبيعيّة، تمزج هذا الرأي التجريبي بالمبادئ الميتافيزيقيّة، وتطلب من الإنسان أن يواصل تجربته في البحث عن آليات الخلق الإلهي؛ بمعنى أنّ هذه الآيات تعترف بالميتافيزيقا، وفي الوقت نفسه تستفيد من الميتافيزيق الإلهي والتوحيدي في تفسير التجريبات الطبيعيّة.

رابعاً: أقسام العقل بحسب الأسلوب والمنهج

إنّ مصطلح العقل الشهودي، والعقل الحضورى، والعقل الحسولي أو العقل المفهومي، والعقل التجريدي، والعقل التجريبي، والعقل البرهاني، والعقل الجدلي، كلّها مصطلحات تمّ وضعها للعقل. إنّ هذه المصطلحات تشير إلى أقسام من العقل تتمايز فيما بينها بحسب الأسلوب والمنهج. لا شيء من هذه المصطلحات - مثل الكثير من المصطلحات الأصوليّة والفقهية أو الأدبيّة - كان له وجود في عصر تبلور النصوص الدينيّة في العالم الإسلامي؛ بيد أن مصاديق ومعاني أغلبها، كان موجوداً في ذلك العصر، وأنّ القرآن الكريم والأحاديث قد تحدّثت حول معانيها ومفاهيمها، ويمكن العثور على استعمال الكثير من مصاديقها في هذه النصوص. إنّ بعض هذه المصطلحات التي تمّ وضعها لهذه الأقسام في العالم الإسلامي، تعود بجذورها إلى التعبيرات التي استعملها القرآن الكريم بشأنها. إنّ كلّ واحد من الأساليب العلميّة والمعرفيّة المذكورة، تعمل على الاستفادة من أدواتها المعرفيّة الخاصّة أيضاً، من ذلك - على سبيل المثال - إنّ المعرفة التجريبيّة - التي هي قسم من المعرفة الحسوليّة والمفهوميّة - تستفيد من الحسّ؛ وإنّ المعرفة التجريديّة - التي هي بدورها قسم آخر من العلم الحسولي - تستفيد من الأدلّة الذهنيّة والعقليّة فقط؛ والمعرفة الشهوديّة تحصل بالقلب والفؤاد. وقد عملت النصوص الدينيّة على

بيان موقفها من هذه الأدوات وطريقة ومساحة الاستفادة منها.

هناك في الكثير من آيات القرآن الكريم وجود لنماذج من العلم الشهودي والحضوري، من ذلك - على سبيل المثال - ما ورد في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا أَنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ إِلَّا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾^١.

في هذه الآية بعد أن يتمّ الإخبار عن بيان الآيات الآفاقية والأنفسية لله سبحانه وتعالى، يتّضح من خلال هذه الآيات أنّ الله سبحانه وتعالى هو الحقّ، يتمّ الحديث بعد ذلك عن شهود الحقّ فيما وراء كلّ شيء وإحاطته بجميع الأشياء.

سُئل الإمام عليّ عليه السلام عن شهود الحقّ تعالى، وقد أخبرهم في الجواب عن مشاهدة الحقّ، على ما ورد في الخبر: «هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: أفأعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟ فقال: لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكنّ تدركه القلوب بحقائق الإيمان»^٢.

كما أنّ بعض آيات القرآن الكريم تبين أسلوب العلم الشهودي أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^٣.

وقد روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «من أخلص العبادة لله أربعين صباحًا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^٤.

وقال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في المناجاة الشعبانية: «إلهي هب لي كمّال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتّى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا مُعلّقة بعزّ قدسك»^٥.

١. فضّلت: ٥٣-٥٤.

٢. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٧٨، ص ٢٥٨.

٣. الكهف: ١١٠.

٤. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٣٤٩.

٥. القمي، مفاتيح الجنان، المناجاة الشعبانية.

وقد تحدّث القرآن الكريم في تقرير أولئك الذين لا ينظرون في ملكوت السماوات والأرض، قائلاً: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^١. وقد تحدّث الله سبحانه وتعالى عن إظهار الملكوت للنبي إبراهيم عليه السلام قائلاً: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^٢.

وقد تحدّث القرآن الكريم عن رؤية وشهود جهنم أيضاً، فقال: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^٣.

إن مصطلحات من قبيل «علم اليقين» و«عين اليقين» من الاستعمالات القرآنية التي دخلت بذلك إلى الحكمة والفلسفة والعرفان. إن الذكر والتقوى والإخلاص والعمل الصالح وما إلى ذلك، تمثل طرقاً للمعرفة الشهودية والحضورية، وقد تمّ بيان هذه الطرق وإيضاحها في الكثير من الآيات والروايات.

إن العلم الحسولي علم يحصل بوساطة من المفهوم وبحسب الموضوعات المختلفة، وبأساليب تجريبية وتجريدية، وبحواس مختلفة، ومن خلال التفكير والاستدلال.

هناك الكثير من الآيات والروايات التي أشارت إلى هذه الأساليب، أو عملت على توظيفها في التحاور مع الآخرين، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^٤. إن هذه الآية تبين برهان التمانع على أساس التوحيد. كما أن بعض الآيات قالت بأن مدّعيات المخالفين لا برهان عليها، أو إنّها تطلب منهم أن يبينوا برهانهم، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٥.

إن الكثير من الآيات بدورها تستفيد من الشواهد التجريبية والحسية، أو إنّها تعرّف بالحواس

١. الأعراف: ١٨٥.

٢. الأنعام: ٧٥.

٣. التكاثر: ٥-٧.

٤. الأنبياء: ٢٢.

٥. البقرة: ١١١؛ النمل: ٦٤.

بوصفها واحدة من أدوات المعرفة، أو تعمل على شجب الآخرين بسبب عدم استفادتهم من هذا الأسلوب.

كما أن القرآن الكريم يهتم بالأساليب الخطابية والجدلية والشعرية، بالإضافة إلى الأساليب البرهانية أيضاً؛ إلا أنه إنما يؤيد الجدل والخطابة إذا تمت الاستفادة منهما في مطلب يمكن الدفاع عنه في حد ذاته بوساطة البرهان. وعليه، فإن الخطابة والجدال إذا كان يتم استعمالهما وتوظيفهما في الدفاع عن شيء أو الترويج لشيء لا وجود له في الحقيقة، كان مذموماً وقيحاً، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^١. إن الحكمة في هذه الآية يتم تطبيقها على الأسلوب الحسني البرهاني أو الشهودي القلبي، وإن تمة الآية تدل على جواز الاستفادة من الموعظة الحسنة والخطاب الصالح.

خامساً: التقسيمات العملية والتطبيقية للعقل

هناك في النصوص الدينية بعض التعابير الناظرة إلى تطبيقات العقل واستعماله، إلا أن هذه التعابير لم تستعمل بوصفها اصطلاحاً. فإن المصطلحات التي تم وضعها بالنظر إلى الأبعاد الاستعمالية والتطبيقية للعقل، مصطلحات متأخرة، ولكن يمكن استنباط رؤية الآيات والروايات بشأن مفاد ومعاني هذه المصطلحات.

إن العقل الآلي هو العقل الذي يمنح الإنسان القدرة على التكهن والوقاية من الطبيعة، أو يجعله مسيطراً عليها. إن هذا القسم من العقل الذي يتم تعيينه باعتبار التطبيق والاستعمال، يتهاهى مع العقل التجريبي الذي يتم تحديده وتشخيصه باعتبار المنهج والأسلوب. إن النصوص التي تعترف باعتبار العقل التجريبي، تدل على اعتبار هذا القسم أيضاً. وبطبيعة الحال، فإن استعمال وتوظيف العقل الآلي في النصوص الدينية في التعامل مع سائر مستويات العقل - بمعنى: العقل العملي، والعقل الاستنباطي، والعقل الأخلاقي والفقهية - جائز؛ وذلك لأن هذه المستويات من العقل، تحكم بشأن القيم والمعايير السلوكية والأخلاقية. إن هذا العقل يدرك

معاني حقل الحياة الإنسانية. إنَّ للعقل العملي وأقسامه مثل هذا الاستعمال، وإنَّ النصوص التي تدلُّ على اعتبارها، تعمل على إظهار أحكام النصوص الإسلامية في قبال العقل التفهيمي والارتباطي أيضًا.

إنَّ الكثير من آيات القرآن الكريم تحثُّ وتشجِّع على التعقُّل والتدبُّر حول الأشياء الواقعة في حقل الحياة الإنسانية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^١. إنَّ القرآن الكريم نصَّ نزل باللغة العربية، وإنَّ التعرُّف على معانيه ومفاهيمه يعني التعرُّف على محتوياته ومضامينه، وإنَّ العقلانية التفهيمية والارتباطية عقلانية تحتوي على مثل هذا الاستعمال؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ التعقُّل بشأن هذه الآية، ناظر إلى هذا المستوى من العقلانية.

إنَّ العقلانية الانتقادية تحتوي على استعمال انتقادي للعقلانية الارتباطية والتفهيمية؛ بمعنى أنَّها تعمل على تقييم ونقد المعاني في حقل الارتباطات الإنسانية. إنَّ العقلانية الانتقادية تعمل على إظهار التحريفات والأخطاء الموجودة في مستوى العقلانية الارتباطية. إنَّ الكثير من آيات القرآن الكريم يستعمل العقل في نقد الأفعال والأفكار التي تظهر في حياة الناس:

- ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٢.

- ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٣.

إنَّ كلمة «عقلوه» في هذه الآية تشير إلى ذلك المستوى من العقل الذي تمَّ استعماله من أجل فهم كلام وعبارات الكتاب السماوي:

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ

١. يوسف: ٢.

٢. آل عمران: ٦٥.

٣. البقرة: ٧٥-٧٦.

اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيَحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠﴾.

إنَّ عبارة ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ وإنَّ كانت واردة على لسان المخالفين، إلا أنَّهم قد استعملوا التعقل لانتقاد أفعال أنفسهم.

لا بدَّ من التدقيق في أنَّ إضفاء الاعتبار على العقل التجريبي أو الآلي في النصوص الإسلامية، إنَّما هو في إطار الاتجاهات المعرفية المناسبة مع تلك النصوص. وإنَّ إضفاء الاعتبار على العقل التفهيمي أو الانتقادي بدوره ليس خارجاً عن مبادئه المعرفية أيضاً. ولهذا السبب، لا ينبغي اعتبار الأبعاد المعرفية لاستعمال هذه المعاني في النصوص الإسلامية، والأبعاد المعرفية لها في النصوص الاجتماعية والفلسفية المعاصرة، شيئاً واحداً.

سادساً: تقسيمات العقل بلحاظ منشأ ومبدأ التعقل

إنَّ النصوص الدينية لا تقف موقف المحايد من منشأ العقل أيضاً، وقد اتخذت على نحو مباشر وغير مباشر موقفاً إيجابياً أو سلبياً من المفاهيم والمصطلحات المتبلورة من هذه الزاوية. وعلى الرغم من أنَّ موجودات العالم في النصوص الدينية، لها جذور في الحقيقة أو الحقائق العقلية وما فوق الطبيعية، والعقل يُعدُّ من أفضل الذخائر الإلهية، وهو أول أو أفضل مخلوق إلهي؛ بمعنى أنَّ للعقل جذوراً إلهية؛ إذ إنَّه في حدِّ ذاته حجة إلهية ويهدي إليه.

إنَّ عقل الإنسان في هذه النصوص قوة إدراكية أو عملية يتم العمل على توظيفها، وعلى الرغم من حضوره في مستوى أفق الحياة الفردية أو في صلب العلاقات الاجتماعية والثقافية للناس، إلا أنَّ جذوره الوجودية تعود إلى تلك الحقيقة المتعالية للعقل. وفي الرواية الماثورة في كتاب (علل الشرائع)، عندما يصل الإنسان إلى مرحلة بلوغه ورشده، يتم الكشف عن تلك الحقيقة بما يتناسب مع الارتباط الذي يقيمه الأفراد معها؛ بمعنى أنَّ الحقيقة العقلية تتجلى في أفق وجوده.

إنَّ خلق العقل ينفي أصلته الوجودية أيضاً؛ بمعنى أنَّ العقل وإنَّ كان دليلاً وبرهاناً على سائر الظواهر الأخرى وسبباً لتحققها وظهورها، إلا أنَّه بحاجة في تحقُّقه إلى دليل وعلّة أسمى،

وهو الله سبحانه وتعالى الذي هو الحقّ المطلق.

إنّ العقل في النصوص الدينيّة لا هو مجرد فعل إنساني ونتيجة تاريخيّة وثقافيّة وحضاريّة فقط، ولا هو هويّة متأصلة ومستقلّة في نظام الوجود، بل هو منزلة وسط، ومخلوق إلهي ومن أحب الخلق إلى الحقّ، وهو أصل وجذر لجميع الموجودات والعوالم، ويظهر في أفق التاريخ والثقافة في الظرف الوجودي للإنسان، ويتعامل مع التاريخ، دون أن تنخفض هويّته وحقيقته إلى مستوى الأفق التاريخي. إنّ الاتجاهات العلمانيّة البراغماتيّة أو بعض التفسيرات الظاهراتيّة التي تعتبر العقل نتاج الأنشطة الاجتماعيّة للإنسان أو التي ترى له هويّة ذهنيّة، لا ترى العقل شيئاً أكثر من الذخائر والتجارب التاريخيّة المتراكمة. يمكن العثور في القرآن الكريم على جذور لهذا المعنى من العقل، واستنباط موقف القرآن في هذا الشأن، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^١.

وعلى الرغم من أن آباءهم لم يعقلوا ولم يهتدوا شيئاً، فإنّ الآية أعلاه بالنظر إلى ما سبقها من الآيات، تثبت أنّ الفهم والحصول على التجارب التاريخيّة المعاشة وإن كان ممكناً بالنسبة إلى العقل؛ بيد أنّ كلّ تجربة متراكمة لا تحتوي على هويّة عقلائيّة بالضرورة، ولهذا السبب يمتلك العقل القدرة على نقدها وتقييمها. إنّ القرآن الكريم ينتقد في هذه الآية أولئك الذين يتخذون من التراكم التاريخي من تجارب آباءهم ملاكاً ومعيّاراً لا تبايعهم، ويُعرّف بالعقل بوصفه معياراً يحكم بشأن التاريخ والثقافة.

سابعاً: تقسيم العقل باعتبار مساحة الحضور

إنّ الاتجاهات العلمانيّة إلى العقل، والتي تؤمن بمجرد الهوية التاريخيّة والثقافيّة والإنسانيّة والعرفيّة للعقل فقط، تقدّم صوراً متعدّدة عن العقلانيّة بما يتناسب مع مختلف المناطق الجغرافيّة والمراحل التاريخيّة أو الجماعات الإنسانيّة المتعدّدة، من قبيل: العقل العربي، والعقل اليوناني،

والعقل الغربي.

إنَّ العقل في هذه الاتجاهات أوَّلاً: بمنزلة النتاج المشترك للحياة الإنسانيَّة، وظاهرة عامَّة في جميع الثقافات. وثانياً: ليس له صورة واحدة ومشتركة وظاهرة تاريخيَّة ونسبيَّة؛ بمعنى أنَّ كلَّ ثقافة لها عقلانيَّتها الخاصَّة بما يتناسب مع الشرائط والظروف التاريخيَّة والاجتماعيَّة لها.

إنَّ القرآن الكريم لا يعتبر العقل ظاهرة شائعة وعامَّة لجميع الحقول الثقافيَّة والتاريخيَّة والجماعات الإنسانيَّة كافَّة، كما في قوله تعالى:

- ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^١.

- ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾^٢.

إنَّ النصوص التي هي من قبيل الآيات أعلاه، تثبت أنَّ الفهم المشترك للكثير من الجماعات يمكن أن لا يكون عقلانيًّا، وإنَّ كلَّ توافق عام، لا يؤدي إلى خلق حقيقة عقلانيَّة. وهذه الآيات في حدِّ ذاتها تثبت أنَّ كلَّ جماعة - على الرغم من اختلافها في تفسير العالم وفهمه - تمتلك ظرفيَّة المعرفة العقلانيَّة المشتركة أيضًا؛ وذلك لأنَّ هناك آيات من القرآن تشجب عمل جماعات كثيرة في العدول عن المعرفة العقليَّة وتنقد أفعالهم. وإنَّ الشجب والعتاب إنَّما يصحَّ في مورد يتوفَّر على إمكان التوصل إلى الحقيقة.

في الرؤيَّة القرآنيَّة، ليس كلُّ ما هو موجود في العُرف عقلاً بالضرورة؛ بيد أنَّ العقل يمكن له أن يحضر في مساحات العُرف العام. عندما يستفيد العُرف من المعرفة العقليَّة، فإنَّه سوف ينتفع بالنور الإلهي؛ وذلك لأنَّ «العقل نور يقذفه الله في قلب من يشاء». وعلى هذا الأساس، فإنَّ الفهم العرفي - في الرؤيَّة القرآنيَّة - ليس دنيويًّا أو علمانيًّا بالضرورة، ويمكن لجانب من العُرف أن تكون له هوية عقلانيَّة. وفي النصوص الدينيَّة، على الرغم من الحديث عن مجتمعات أو فئات من الناس لا تتتهج مبدأ التعقل، إلا أنَّ إخبار القرآن عن هذه الجماعات، ينطوي في الأعمَّ الأغلب على إخبار مقرون بالنقد والشجب والتقريع والعتاب. وإنَّ هذا العتاب يدلُّ

١. الفرقان: ٤٤.

٢. يس: ٦٢.

على أن الذين يُعرضون عن العقل والتعقل، يمكنهم الاستفادة منه إذا أرادوا. إن الأشخاص إنَّما يستحقون الذمَّ والعتاب بسبب عدم تعقلهم إذا كانوا يمتلكون شأنيَّة التعقل. ولا يمتلك شأنيَّة التعقل إلا الذي يمتلك تعقلًا بالقوَّة أو يتوفَّر لديه العقل بالملكة، بمعنى أنَّه يمتلك - بالإضافة إلى امتلاكه لقوَّة تحصيل المعرفة - المادَّة العقليَّة الأولى التي تضاف إلى الإلهام الإلهي أيضًا. إنَّ كلَّ نفس ونسمة قد خلقت - ببيان القرآن الكريم - بهذا المقدار من الثروة العقليَّة؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ العُرف الاجتماعي حتَّى عندما يعمل على تنظيم سلوك أو تصدر عنه أفعال من دون تعقل أو حتَّى على خلاف العقل، تكون لديه إمكانيَّة الاستفادة من العقل، ولهذا السبب كان العقل حجَّة إلهيَّة، والله سبحانه وتعالى يحنِّج به على العباد.

إنَّ مصطلح الارتكاز العقلاني للعُرف مصطلح قد تبلور بتأثير من تعاليم النصوص الإسلاميَّة في عالم الإسلام، ويشير إلى مستوى من العقلانيَّة التي تقع في متناول يد العُرف. إنَّ هذا المستوى من العقلانيَّة قد ينطوي على الشدَّة والضعف في مختلف الثقافات؛ إلا أنَّ كلَّ مقدار منه يمثِّل حجَّة إلهيَّة، ويقع جزءًا من أدلَّة استنباط الأحكام الإلهيَّة.

روى هشام بن الحكم في حديث طويل عن الإمام الكاظم عليه السلام أنَّ الله سبحانه وتعالى يُتمَّ حججه على الناس بوساطة العقول:

«يا هشام إنَّ الله عز وجلَّ أكمل للناس الحجج بالعقول ... يا هشام ثمَّ خوَّف الذين لا يعقلون عقابه ... ثمَّ ذمَّ الذين لا يعقلون ... يا هشام إنَّ الله على الناس حجَّتَيْن: حجَّة ظاهرة وحجَّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمَّة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول»^١.

إنَّ النصوص الإسلاميَّة لا تعتبر كلَّ ما يوجد في العُرف والثقافة والتاريخ البشري وفي أفق العلاقات الإنسانيَّة، عقلاً بالضرورة. وبطبيعة الحال، فإنَّها لا ترى العقل خارجاً من متناول يد العُرف أيضًا، وتعترف بكلِّ مقدار يحصل على فرصة الظهور في العُرف.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ العقل على الرغم من كونه - في رؤية النصوص الإسلاميَّة - ظاهرة

١. الكليني، أصول الكافي، ج ١، صص ٣٠-٣٥.

عامّة وشائعة، ولكنّ أوّلاً: ليس كلّ المجتمعات والثقافات تحظى بهذا العقل في جميع مستوياتها بالضرورة، بل إنّ الكثير من الشعوب والجماعات تعدل عنه وتكتسب هويّة غير عقلانيّة. وثانيّاً: إنّ العقل في الثقافات والتواريخ المتعدّدة، وإنّ كان يظهر في تضاعيف ومستويات وأبعاد مختلفة منه، إلّا أنّه يحتفظ بهويّته الواحدة؛ بمعنى أنّ حضوره في الثقافة اليونانيّة والعربيّة والحديثة أو غير ذلك، لا يؤديّ إلى تبلور أنواع مختلفة منه. وبعبارة أخرى: إنّ العقل والعقلانيّة ليس نسبياً ولا يقبل القياس، بل هو واحد، وإنّ كلّ ثقافة قد تعمل - بما يتناسب مع إقبالها وإدبارها - على تفعيل جانب منه. وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح العقل اليوناني، والعقل العربي، والعقل الغربي وما إلى ذلك، عندما يتمّ استعماله بحيث يتمّ تنزيل العقل إلى أفق التاريخ والثقافة الخاصّة بمنطقة أو جماعة بعينها، فإنّه لا يقع مقبولاً من وجهة نظر النصوص الإسلاميّة؛ وأمّا لو تمّ استعمال هذا المصطلح بحيث يمكن لكلّ منطقة أو جماعة أن تمتلك معه ظرفيّة ظهور جانب أو بُعد من المعرفة العقليّة الواحدة، فإنّه سوف يكون منسجماً مع النصوص الإسلاميّة. وأمّا العقل العُرفي، فإنّ استعماله بدوره في معنى الحياة والذهنيّة المشتركة بين الجماعات البشريّة، فإنّه لن ينسجم مع الاستعمال القرآني للعقل، وإنّ عاد إلى الارتكاز العقلاني للعُرف، فإنّه سوف يكتسب معنى منسجماً مع المفهوم القرآني للعقل.

ثامناً: الاعتبار المعرفي والإبستمولوجي لأقسام العقل

إنّ النصوص الإسلاميّة تنظر إلى العقل من حيث المساحة والامتداد المعرفي أيضاً. إنّ العقل في التعبير القرآني ميّن للحقيقة. كما أنّ القرآن الكريم يرى أنّ بيان الآيات رهن ومشروط بتعقل البشر، كما في قوله تعالى: ﴿...قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^١.

وقد تمّ التعريف بالعقل في بعض الروايات بوصفه نوراً يُضيء حقائق الوجود. فعن

أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل:

«إنّ أوّل الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلاّ به، العقل الذي جعله

الله زينة خلّقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبّر لهم، وأنهم المدبّرون، وأنه الباقي وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأنّ له ولهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل، وأنّ النور في العلم، فهذا ما دلّم عليه العقل»^١.

إنّ العقل في التعابير القرآنيّة، ليس حجاباً عن الواقع والحقيقة، وإنّ بيانه يكمن في عرض الحقيقة. وهناك حقائق تنكشف بوساطة العقل؛ فأولاً: الأرض والسموات وكلّ ما فيها. وثانياً: خالق السموات والأرض. وثالثاً: الحسن والقبح والقيم. ورابعاً: اعتبار العلم والمعرفة نوراً. إنّ العقل في الكلمات الدينيّة كما لا يملك من الناحية الوجوديّة هويّة متألّفة، فهو مخلوق قائم بخالقه، وإنّ بيانه وبُعبه المعرفي ليس غير محدود، وعلى الرغم من أنّه يعرف خالقه وخالق العالم، إلّا أنّه لا يستطيع الوصول إلى كنهه؛ كما قال القرآن الكريم: ﴿وَيَحْذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^٢. وقال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام:

«لا يبلغه بُعد المهمم، ولا يناله غوص الفطن»^٣. وقال أيضاً: «لم يطّلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، على إقرار قلب ذي الجحود...»^٤.

وعلى الرغم من أنّ المساحة المعرفيّة للعقل - من وجهة نظر القرآن - غير محدودة، فإنّ ذلك يمثّل البيان الذاتي له، ولهذا السبب لا يكون عدم محدوديّة العقل كرهاً عليه، بل إنّ العقل يعرفه ويتقبّله: «قيل له عليه السلام: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟ قال:

إنّ العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته، علم أنّ الله هو الحقّ، وأنّه

١. الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ٦٦.

٢. آل عمران: ٢٨ و ٣٠.

٣. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١، ص ٣٩.

٤. م. ن، الخطبة رقم: ٤٩، ص ٧٨.

هو ربّه، وعلم أنّ خالقه محبّة، وأنّ له كراهية، وأنّ له طاعة، وأنّ له معصية، فلم يجد عقله يدلّه على ذلك، وعلم أنّه لا يوصل إليه إلّا بالعلم وطلبه، وأنّه لا ينتفع بعقله، إنّ لم يصب ذلك بعلمه، فوجب على العاقل طلب العلم والأدب الذي لا قوام له إلّا به^١. إنّ جانباً من العلم الذي لا يجده العقل من نفسه، هو العلم ذاته الذي يحصل عليه العقل من خلال الحوار المباشر مع الله سبحانه وتعالى. يقول الإمام عليّ عليه السلام في الزيارة الشعبانية:

«وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ، وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ، إلهي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ، وَلَا حَظَّتْهُ فَصَعَقَ لِجَلَالِكَ، فَتَاجِبْتَهُ سِرًّا وَعَمِلَ لَكَ جَهْرًا»^٢.

وقد ورد بيان الحوار بين القلب والعقل مع الحقّ تعالى في موضع آخر من كلام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام بوضوح أكبر، إذ يقول:

«وما يرح الله - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة. يذكرون بأيام الله، ويخوفون مقامه بمنزلة الأدلّة في الفلوات. من أخذ القصد حمدوا إليه طريقه وبشّروه بالنجاة. ومن أخذ يميناً وشمالاً ذموا إليه الطريق، وحدّروه من الهلكة، وكانوا كذلك مصابيح تلك الظلمات وأدلّة تلك الشبهات»^٣.

يتضح من هذا الكلام، أنّ جانباً من العلم يحصل بوساطة الأنبياء وأولياء الله، وسماع كلام الله سبحانه وتعالى مباشرة.

١. ليس علماً ومعرفة تعارض العقل، بل هو علم لا يحصل العقل على نصيب منه دون سماع كلام الله أو هداية إلهية خاصّة.

٢. ليس هو علم ومعرفة غير مؤثّرة في هداية وضلال الإنسان، بل هو علم لا مندوحة

١. الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ٦٦.

٢. القمي، مفاتيح الجنان، الزيارة الشعبانية.

٣. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٢٢٢، ص ٣٤٣.

للإنسان فيه من معرفة مرضاة الله ومحبتة.

إن آيات القرآن الكريم تتحدّث عن هذا القسم من العلم، بوصفه علمًا لا يمكن للإنسان أن يحصل عليه من دون الأولياء والأنبياء الإلهيين. إن الله سبحانه وتعالى في خطابه إلى النبي الأكرم ﷺ يتحدّث عن تعليم وحيه، بوصفه علمًا، ما كان بمقدور النبي أن يحصل عليه بنفسه دون الوحي، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾^١. ويقول الله تعالى للآخرين: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^٢؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى في آية أخرى أنه لولا التعليم الذي علمناه للأنبياء، لظلّ الناس في ضلالهم: ﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^٣. إن إدراك العقل البشري لهذين الموردين أعلاه، يؤدّي بالإنسان إلى أن يدرك بعقله أنه يحتاج إلى هذه المعرفة، وأنه في حالة عدم وجود هذا النوع من المعرفة، يستطيع الاحتجاج على الله. ومن هنا، فإن القرآن الكريم يقول بشأن واحد من أسباب إرسال الرُّسل: ﴿لَئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾^٤؛ بمعنى أن الإنسان بوساطة حجّته الداخلية التي هي العقل، يعلم أن طريق الوصول إلى السعادة لن يكون ممكنًا من دون العلم الذي يتم إرساله من قبل العقل الإلهي، ومن هنا فإن الله تعالى إذا لم يرسل الأشخاص الذين يمتلكون هذا العقل إلى الناس، فإنّهم سوف يحتجّون عليه.

وعليه، فإن النصوص الإسلامية، حيث ترى أن تنويريّة العقل من ذاتياته، فقد تحدّثت عن محدوديات وقيود هذا التنوير أيضًا لا بوصفه تحميليًا خارجيًا، بل بوصفه ظاهرة عقلية تنويرية. إن هذا الرأي يثبت أن مصطلح التنوير أو التأصيل الذاتي في المعنى الذي يربط أفق العقل بأفق الوجود، لا يُعدّ مصطلحًا مقبولًا في النصوص الإسلامية؛ إذ إن التنوير الكانطي بدوره - حيث يكفي بمعرفة محدوديات المعرفة العقلية، ويقصر نشاط العقل على المعرفة والإبستيمولوجيا -

١. النساء: ١١٣.

٢. البقرة: ١٥١. وانظر أيضًا: البقرة: ٢٣٩.

٣. آل عمران: ١٦٤؛ الجمعة: ٢.

٤. النساء: ١٦٥.

لا يمكن أن يكون مقبولاً من وجهة نظر النصوص الإسلامية.

إنَّ العقل في النصوص الإسلامية نور يعمل على معرفة الخلق والخالق والحقائق. إنَّ العقل بهذا المعنى ليس متأصلاً بالمعنى الموضوعي؛ وذلك لأنَّ العقل الموضوعي بالمفهوم الكانطي أو الكانطية المحدثة، ظاهرة إنسانية أو حيائية. إنَّ العقل بالمعنى الكانطي حجاب ومانع يحول دون معرفة الحقيقة، وإنَّ العقل الموضوعي بمعناه الكانطي المحدث لا يتعرَّض إلى اكتشاف الحقيقة، ولا يعثر على الحقيقة، بل إنَّه يعمل على صنع ونسج الحقيقة بما هي نتاج إنساني وثقافي.

كما أنَّ المحدوديات والقيود الموجودة في العقل الكلامي، لا تعدُّ محدوديات مقبولة في النصوص الإسلامية. إنَّ العقل الكلامي عقل جدلي ويسير في هامش أصول تفرض نفسها على العقل؛ بمعنى أنَّ العقل لا يحقُّ له أن يمارس التفكير حولها أو الحديث عنها؛ ومن هنا فإنَّ العقل في إطار التعارض مع تلك الأصول، يكون محكوماً عليه بالسكوت.

إنَّ العقل في النصوص الإسلامية، مخلوق إلهي ونور، وليس هناك ما يمكنه أن يشكِّل مانعاً دون مرجعيته أو أن يسقط حجتيه عن الاعتبار، وإنَّه يُدرك عجزه عن إدراك كنه الذات الإلهية بنفسه. إنَّ الكلام الذي يتمُّ إبلاغه عن الحقِّ سبحانه وتعالى، يدرك بنفسه ويوصل إدراكه إلى مسامع وأعين الآخرين على شكل آيات تشريعية إلهية. وإنَّ الآخرين بدورهم يفهمون بعقولهم اختلاف ما يتمُّ إبلاغه من طريق عقول الأولياء والأنبياء عليهم السلام.

إنَّ العقل الكلامي لا يسمح بتوضيح وتنقيح حدوده النقلية، في حين أنَّ العقل في النصوص الإسلامية يعرف حدوده، وفي الوقت نفسه ينهمك بكلِّ وجوده في فهم العبارات والمعاني والمفاهيم التي تظهر من أفق الكلام الإلهي؛ بمعنى أنَّ فهم النصوص والكلمات - التي يتمُّ إبلاغها من طريق الأولياء الإلهيين - يقع على عاتق العقل. إنَّ العقل يعمل بكلِّ طاقته وظرفيته في فهم النصوص؛ بحيث أنَّ المستقلات العقلية تكون بحكم القرينة اللبئية العقلية في فهم النصوص الدينية.

وبطبيعة الحال، فإنَّ نفي محدوديات العقل الكلامي، لا يعني نفي الاستفادة من الجدل في قسم من مراتب العقلانية. إنَّ العقل الجدلي - الذي هو العقل الكلامي ذاته - مكلف بأنَّ

يوصل نشاطه الجدلي على أساس المبادئ والأصول التي تم إثباتها في محله بالعقل البرهاني والعقل الاستنباطي. وإن تبلور الجدل ضمن هذا الإطار، كان من الجدال بالتالي هي أحسن، وإلا فسوف يكون مذموماً.

إنَّ الخَصِيصَة أعلاه، تبيّن خصيصة جانب كبير من الكلام في العالم الإسلامي؛ ونعني به الكلام الشيعي؛ وذلك لأنَّ هذا النوع من الكلام، لا يقع في قبال المعرفة البرهانية العقلية، بل يقع في سفتحها.

إنَّ موقف النصوص الإسلامية من العقل التجريبي أو العقل الوضعي والعقلانية العلمية والآلية الحديثة، شبيهه بموقفه من العقل الكلامي والجدلي. إنَّ العقل التجريبي آلي ووضعِي. وبعبارة أخرى: إنَّ العقلانية التي نشطت في مسار إنتاج العلم الحديث منذ القرن التاسع عشر للميلاد فما بعد، عقلانية كانت تستفيد من المباني المعرفية الإستمولوجية التجريبية والحسية، وتعتبر الحسّ منشأ للمعرفة العلمية أو يمنح الهوية للمعرفة العلمية. في هذا التعريف ينقطع الارتباط الطبيعي بين العقلانية التجريبية، وبين العقلانية التجريدية والميتافيزيقية وغيرها.

إنَّ القرآن الكريم يرى العقلانية التجريبية الآلية والحسية في الارتباط المباشر، بل وفي هامش العقلانية الميتافيزيقية والممتزج بها؛ بحيث يتحدث عن المشاهدة والنظر إلى الطبيعة، كما يتحدث عن مشاهدة الخلق ومشاهدة آيات الله وعلاماته.

كما أنَّ نفي الاتجاه الوضعي نحو العقلانية التجريبية والآلية إلى المعنى والمفهوم، لا يعني حذف هذا المستوى من العقلانية في النصوص الدينية، بل يعني تفسيرها وإعادة قراءتها في التعاطي الفعّال مع سائر المستويات الأخرى والأبعاد القدسية والسماوية للعقلانية.

المصادر

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة، شرح: صبحي الصالح، قم، نشر هجرت، ١٤١٤هـ.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، قم، نشر علامة، ١٣٧٩هـ. ش.
- التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، تصحيح: السيّد مهدي رجائي، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠هـ.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٤م.
- الحكيمي، محمد رضا، «عقل خود بنياد ديني» (العقل الديني المتأصل)، مجلّة: بازتاب انديشه، العدد ٢١، ١٣٨٠هـ. ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، علل الشرائع، قم، كتاب فروشي داوري، ١٣٨٥هـ. ش.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٥م.
- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، قم، دار الحديث، ١٤٢٩هـ.
- الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، قم، دار الحديث، ١٣٧٦هـ. ش.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.
- G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller. Oxford University Press, 1977.

مساحة العقل في الإلهيات الوحيانية^١

محمد تقي سبحاني^٢

الخلاصة

لقد تمّ تقسيم الأبحاث المرتبطة بالعقل إلى ثلاثة حقول، وهي: معرفة الوجود (الأنطولوجيا)، وعلم النفس (السيكولوجيا)، وعلم المعرفة (الإبستمولوجيا). إنَّ من بين الأبحاث المعرفية المهمة للعقل في مذهب أهل البيت عليهم السلام، هو بحث التعامل بين العقل والوحي في إطار الحصول على الحقائق الاعتقادية. وفي هذه الرؤية يعمل الوحي على تنوير العقل بوساطة ثلاث آليات، وهي: الآلية التنبهية، والآلية البيانية، والآلية التعليمية. وعلى الرغم من ذلك كلّه، فإنَّ العقل يعاني في بعض الموارد من المحدوديات الذاتية، وسوف نعمل في هذه المقالة على بحث هذه المحدوديات والقيود في ضوء الاستفادة من القواعد الأربعة الآتية، وهي عبارة عن: قاعدة نفي القياس، وقاعدة استحالة المعرفة بالكنه، وقاعدة استحالة المعرفة بالإحاطة، وقاعدة استحالة المعرفة بالوصف.

الحقول الثلاثة في العقل

هناك الكثير من الذين يذهبون اليوم إلى الاعتقاد بضرورة البحث في باب العقل حول ثلاثة

١. المصدر: المقالة بعنوان «قلمرو عقل در الهيات وحياني» في كتاب جستارهای اعتقادی؛ عقل، الإعداد: مهدي باغبان

خطيبي، باللغة الفارسية، إصدار: مؤسسه معارف اهل بيت عليه السلام، الصفحات ٣٧٨ إلى ٣٩٨.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ مساعد في كلية العلوم والثقافة الإسلامية للأبحاث (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي).

مباحث أساسية، وهي: أنطولوجيا العقل، وسيكولوجيا العقل، وإبستمولوجيا العقل. وعلى الرغم من وجود وشائج وصلات بين هذه الحقول الثلاثة، إلا أنّها تمتاز من بعضها من الناحية المنطقية، ويجب بحث كل واحد منها في موضعه الخاص به.

١. في أنطولوجيا العقل، يقع الكلام في ماهية وحقيقة العقل، وهل العقل حقيقة مجردة أم غير مجردة؟ وهل يقع العقل خارج النفس الإنسانية أم في داخلها؟ وهل هو عين الذات ومُتحد معها أم يباين الذات ويختلف عنها وما إلى ذلك من المسائل الأخرى.

لقد تمّ طرح بعض الأبحاث في هذا الشأن في معارف القرآن الكريم والنصوص الماثورة عن أهل البيت عليهم السلام، كما تحدّث الكثير من المتكلمين والفلاسفة والعرفاء في هذا المجال أيضًا. وحيث يقع هذا البحث خارج دائرة البحث عن مساحة العقل، فإننا سوف نرجع بحثه إلى فرصة أخرى.

٢. البحث الثاني هو بحث سيكولوجيا العقل أو علم نفس الإدراك العقلي، ولا بدّ من التذكير - بطبيعة الحال - أنّنا لا نوافق على هذين التعبيرين كثيرًا. إنّ الكلام هنا يدور حول كيفية ومسار إدراك العقل والتحقيق في كيفية وصول العقل إلى مدركاته. وقد احتدم النقاش بين المفكرين المسلمين وغير المسلمين حول هذه المسائل منذ القِدَم، وقد تحخّض هذا الأمر عن أبحاث متعدّدة في هذا الشأن. وكذلك فقد ظهر في المرحلة المعاصرة اتّجاه في علم النفس، يسمّى عادة بـ«سيكولوجيا الإدراك»، ويبحث في مسار الإدراك من زاوية خاصّة. كما كان الفلاسفة المسلمون بدورهم يتعرّضون في هذا البحث منذ القِدَم إلى القوى الإدراكية المختلفة، وكانوا يبيّنون كيفية أداء كل واحد من هذه القوى في مختلف مراحل الفهم. ويعمل المتأخرون من الفلاسفة المسلمين على تقسيم العلم إلى قسمين، وهما: العلم الحضورى، والعلم الحصىلى، ويعملون على تقديم مسار عن كل واحد من هذين النوعين.

وكما نعلم فإنّ هذا البحث قد شغل حيّزًا كبيرًا من اهتمام المفكرين الإغريق أيضًا، بل هناك اختلاف كبير حول هذه المسألة حتّى بين أفلاطون وأرسطو (الأستاذ والتلميذ). فبينما كان أفلاطون يقول بأنّ مدركاتنا العقلية تحصل من طريق تذكّر الصور المثالية؛ هناك صور تقع

في العالم الأعلى، وقد سبق لنا أن تعرّفنا عليها، وعليه فإننا نرى ذلك المثال الكلّي بعقولنا. كان أرسطو في المقابل يرى أننا نمتلك في داخل نفوسنا قوّة باسم العقل، وأنّ جميع معارفنا تأتي كنتيجة وثمرّة عن أفعال وتفاعلات هذه القوّة. إنّ هذا العقل الذي يكون في بداية أمره بالقوّة، يعمل على تجريد الصوّر الحسيّة وانتزاعها، وبعد أن تصبح كليّة ومجرّدة بالكامل، فإنّها تتحوّل إلى إدراك عقلي.

كما وقع الاختلاف بين المتكلّمين والحكماء في العالم الإسلامي، بل وهناك اختلاف كبير في هذا الشأن حتّى بين الفلاسفة المسلمين أيضًا. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ شيخ الإشراق السهروردي كان يرى أنّ الإدراك الحسيّ - ولا سيّما مشاهدتنا - ليس إدراكًا ارتساميًا وحصوليًا، بل هو إدراك حضوري. يرى شيخ الإشراق أنّي عندما أنظر إلى هذا القدر الموجود أمامي، لا يكون الأمر كما لو أنّ صورة هذا القدر ترسم في نفسي، وإنّما يكون ذلك على شكل العثور على القدر الخارجي.

وعلى كلّ حال، فإنّ بحث سيكولوجية الإدراك أو كفيّة حصول الإدراكات العقلية، من الأبحاث المهمّة التي يجب بحثها والنظر حولها في باب العقل بشكل شامل وجامع.

٣. المحور الثالث، إبستيمولوجيا العقل. حيث يدور البحث هنا حول هذه المسألة، وهي: هل المدركات العقلانيّة للإنسان معتبرة من الناحية المعرفيّة أم لا؟ وفي إبستيمولوجية العقل هناك في الحدّ الأدنى أربعة محاور أصليّة للتحوّل والنقاش، حيث يتمّ التعرّض لها اليوم في علم جديد ومستحدث باسم «الإبستيمولوجيا»^١ أيضًا.

المحور الأوّل: بحث «حجيّة الإدراك العقلي»، فهل العقل حجّة ويمكن له أن يوصلنا إلى الحقيقة والواقع أم لا؟

المحور الثاني: دائرة ورقعة إدراك العقل؛ بمعنى أنّ العقل إذا أمكنه أن يبيّن لنا المعلوم، فما هو مقدار وحدود هذا التعبير والكشف عن المعلوم؟ فهل هو مطلق وغير محدود أم يقف عن حدّ خاصّ؟ وهذا البحث هو الآخر من الأبحاث القديمة بين الفلاسفة وغير الفلاسفة.

كان بعض العلماء المسلمين يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ كلَّ من يؤمن بحجّية العقل، يتعيّن عليه الاعتقاد بحجّية العقل في جميع الحقول والمجالات بشكل مطلق؛ وذلك أوّلاً: لأنَّ «عقلية الأحكام لا تخصّص». وثانياً: لو قلنا بأنَّ العقل يفهم موضوعاً، ولا يفهم موضوعاً آخر، يجب أن يكون هناك بين الموضوعين اختلاف وترجيح، ولا وجود لمثل هذا الترجيح في البين. ومن ناحية أخرى، نعلم أنَّ الترجيح بلا مرجّح ممتنع ومحال. وبطبيعة الحال، فإنَّ القاعدة القائلة: «إنَّ عقلية الأحكام لا تخصّص» لا ترتبط بهذا المقام، وإنّما هي ترتبط بما إذا كان من الثابت أنَّ لدينا معرفة عقلية، وأمّا أن يفهم العقل موضوعاً ما أو لا يفهمه، فلا صلة له بالقاعدة المذكورة. نرى في ضوء مباني القرآن والسنة، أنَّ هناك تفاوتاً واختلافاً بين ما يفهمه العقل وما لا يفهمه، وأنَّ هذا الاختلاف ليس ذوقياً واستحسانياً، وإنّما هو أمر معقول وملموس، وهذا في حدّ ذاته خير مرجّح لكي نقول بأنَّ العقل في موضع يفهم (لأنَّ النسبة بين العقل والمعقول بحيث تجعل هذه المعرفة ممكنة)، وفي موضع آخر لا يفهم (لعدم توفرّ مثل هذه الظروف والشرائط). وهناك بحثان مهمّان آخران في إبستيمولوجيا العقل أيضاً، وهما أوّلاً: علاقة العقل مع سائر مصادر المعرفة (من قبيل: الفطرة، والتجربة، والشهود)، وثانياً: مسار العقل في الوصول إلى المعرفة.

تعامل العقل والوحي؛ المفهوم القيم لأهل البيت عليهم السلام

كما سبق أن ذكرنا فإنَّ بحث مساحة العقل وارتباطه بسائر مصادر المعرفة، وكذلك علم منهج الإدراك العقلي، من جملة أبحاث إبستيمولوجيا العقل. إنَّ بحثنا هنا يدور حول مساحة المدركات العقلية، حيث نروم بيان هذه المسألة في ضوء المصادر الدينية. لقد ذكر أهل البيت عليهم السلام في هذا البحث مسائل قيمة وحلولاً ناجعة، وهم بالمناسبة قد أحالونا إلى حكم العقل، وهذه واحدة من النقاط القيمة والسامية جداً في النصوص والروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام؛ بمعنى أنَّ الأئمة الأطهار عليهم السلام أنفسهم، قد استدلّوا عقلياً، وبيّنوا السبب العقلي الذي يجعل العقل محدوداً، وما هي الجهات التي يكون العقل فيها محدوداً. وعلى هذا الأساس، فإنَّ العقل - بهداية من الوحي - يدرك ما هي حدود معرفته.

من الجدير بالذكر والتأمل أن أهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام، قد بينوا نقطة أساسية ومنهجية في مسألة حدود ومساحة العقل في ضوء الاستناد إلى القرآن الكريم، بيد أن المفكرين المسلمين قلما تناولوها بالبحث والدراسة. وبطبيعة الحال، فإن كبار علماء الإمامية قد فطنوا إلى هذه المسألة منذ المراحل الزمنية البعيدة، ولكن قلما كتب الظهور لتتأخر ذلك على المستوى العملي. وباختصار، فإن العقل يحتوي على حجية بإجماع العلماء المسلمين، وأن هذه الحجية مستقلة. وإذا ما تجاوزنا استثناء واحداً يتمثل بالحشوية - وهم بدورهم من فرق أهل السنة - فإن سائر الفرق والمذاهب الأخرى تجمع على هذا الأصل. كما أن اختلاف الأشاعرة إنما يقع في حدود العقل، وليس في أصل حجية العقل. وعلى هذا الأساس، يمكن القول: يُجمع الكل تقريباً على أن الإنسان يمتلك مصدرًا معرفيًا يدرك بوساطته حقائق الوجود على نحو الاستقلال؛ أي إنه يفهم بعض الأمور ويتعقلها من دون الاستعانة بمصدر آخر. وهذا هو الذي نعبر عنه بـ «حجية العقل المستقلة». إن الذين حققوا في الآيات والروايات، يعلمون أن الحجية الاستقلالية للعقل، هي من المحكمات والمسلمات. وأمّا نقطة الاختلاف بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبين سائر المدارس والمذاهب الفكرية الأخرى، فيكمن في أنه على الرغم من وجود التأكيد على الحجية الاستقلالية للعقل، يتم التصريح بأن العقل حتى في هذه الأمور ذاتها التي يستقل في فهمها، لا يكون مستغنياً عن الوحي والمعلم الإلهي. وإليك عبارة الشيخ المفيد في كتاب (أوائل المقالات) في هذا الشأن، إذ يقول: «واتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال»^١.

يقول الشيخ المفيد وهو من كبار المتكلمين العقليين من الشيعة: إن جميع الإمامية^٢ - خلافاً للمعتزلة - يذهبون إلى الاعتقاد^٣ بأن للعقل حجية مستقلة، إلا أن هذا لا يعني أنه يستطيع في

١. المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص ٤٤.

٢. أي في عصر المفيد (الواقع في القرن الرابع للهجرة).

٣. وقد استطرد المفيد يقول في تنمّة الكلام أعلاه: «وأنه لا بدّ في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك». (المفيد، أوائل المقالات، ص ٤٤).

مقام الثبوت أن يفتح طريقه في الوصول إلى المعارف الدينية من دون معلّم إلهي. إنَّ هذا الأمر مطلب عقلي بالكامل، ولو تدبّر شخص وتأمل في ذلك، فإنّه سوف يقرب بأنَّ العقل البشري في الأساس قد سلك هذا المسار ذاته في التاريخ. ولذلك نقول في مقام الإثبات: إنَّ الحجية ثابتة للعقل على نحو الاستقلال، إلاَّ أنَّ هذا الأمر في مقام الثبوت لا يلزم عنه الاستغناء عن الوحي في مقام الوصول إلى مضامين ومدركات العقل.^١ كما ورد عن أهل البيت عليهم السلام قولهم إنَّ أوَّل وأكبر رسالة للأنبياء عليهم السلام هي «إثارة العقل» وإيقاظه للحصول على المعقولات الحقيقية: «وأرسل إليهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه... ليثيروا لهم دفائن العقول».^٢

إنَّ المعلومات العقلية - في ضوء الرواية أعلاه - عبارة عن دفائن وكنوز، ولا يمكن الوصول إلى هذه الدفائن والكنوز إلاَّ بمساعدة وإرشاد وهداية من الأنبياء والوحي الإلهي. ففي مقام الإثبات، عندما يقال للعقل: هذا هو الطريق إلى معرفة الله ومعرفة أسماء الله، فإنَّ تعقل ذلك فسوف يفهمه. والشاهد على هذا المدعى هو مجموع التاريخ البشري الذي يثبت أن أكثر الناس - على الرغم من امتلاكهم للعقل - هم من المشركين الذين يعتقدون بالأساطير والأوهام، والذين يكونون في الغالب من أهل الفساد؛ بمعنى أنَّهم يمتلكون عقلاً، ولكنهم لا يعقلون. ومجمل الكلام يكمن في أنَّ التعقل - بالمعنى الحقيقي للكلمة - لا يستغني عن الوحي. إنَّ ما قيل من أنَّ العقل حيث يكون حجة؛ إذن يكون جميع ما ورد في الدين في حقل المعارف الإلهية والتعاليم النظرية مجرد إرشاد، موضع تأمل. إنَّ الإرشادية تعني أنَّ الأنبياء عندما يرشدوننا إلى حقيقة من الحقائق الأصلية، فإنَّ العقل يجدها على نحو الاستقلال ويتعبدها، ولكن هل كان بمقدور هذا العقل البشري أن يدرك تلك الحقائق بنفسه لولا تذكيره بها من قبل المعلم

١. إنَّ الاختلاف بين معارف أهل البيت عليهم السلام وبين ما قاله المتكلمون من المعتزلة أو فلاسفتنا عبر التاريخ - طبقاً لما تقدّم ذكره - يكمن في أنَّ العقل في معارف أهل البيت عليهم السلام، ومؤلّفات كبار العلماء من الإمامية في القرون الأولى، يتمتع بحجية مستقلة وذاتية، وليس هناك أيّ شك أو تردّد في ذلك؛ بمعنى أنَّه حيث يفهم العقل مبادئ الدين، تكون له حجية مستقلة وذاتية. بيد أنَّ حجّيته لن تكون انحصارية. إنَّ العقل لا يمكنه الاكتفاء بنفسه في الوصول إلى معقولاته. وإنَّ العقل لكي يصل إلى هذه المعارف ودقائق الحقائق الإلهية، يحتاج إلى تنبيه وبيان وتعليم من قبل الوحي. إنَّ هذه الخلاصة هي الركيزة الأصلية في فهم نقاط الاشتراك والافتراق في مساحة العقل والوحي.

٢. نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

الإلهي؟ إنَّ المباني العقلانيَّة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام تنفي ذلك صراحة. إنَّ الذي يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ كلام الأنبياء والأوصياء الإلهيين - في حقل حقيقة التوحيد، والأسماء والصفات الإلهية، وأفعال الله، وتقدير الله وقضائه، وسعادة الإنسان، والعلاقة بين فعل الإنسان وفعل الله، والمعاد والبرزخ والعوالم الماضية - إرشاديَّة بأجمعها؛ بمعنى أنَّه يعتقد أنَّ الإنسان يستطيع بتفكيره أن يصل إلى هذه المعارف، وهذا يعني أنَّ الأنبياء قد تحدَّثوا عن الأمر ذاته الذي يمكن للإنسان أن يفهمه ويدركه بعقله أيضًا! فهل هذا ما عليه واقع تاريخ التفكير البشري حقًا؟ هل كانت رسالة الأنبياء تقتصر على مجرد بيان بعض الأمور التعبدية، من قبيل: الصلاة، والطهارة، والذبيات، والقصاص فقط؟ أم أنَّ الرسالة الأولى تكمن - كما تقدّم - في إثارة العقل البشري وإيقاظ الفطرة الإنسانية، وهداية الناس إلى طريق معرفة الله سبحانه وتعالى (التوحيد)، ومعرفة الإنسان (الأنثروبولوجي)، ومعرفة الوجود (الأنطولوجيا) والكون بأسره؟

وبذلك، فإنَّه بناء على مباني القرآن الكريم والسنة المطهَّرة - التي نعتقد أنَّ بيانها ونشرها من مختصات المدرسة الفكرية لأهل البيت عليهم السلام، لم يرد الحديث عنها في أيِّ مدرسة فلسفية أو جماعة مذهبية أخرى في تاريخ التفكير الإسلامي.

تتلخَّص العلاقة بين العقل والوحي في ثلاثة محاور، وهي: محور التنبيه، ومحور البيان، ومحور التعليم.

المحور الأوَّل: التنبيه؛ بمعنى أنَّ الوحي ينبِّه العقل إلى مدركاته العقلية. وحتى بالنسبة إلى الأصول العقلية الأساسية، يكون الإنسان بحاجة إلى التذكير والتنبيه والإيقاظ. وإنَّ جوهر كلامنا الراهن يكمن في المعارف الإلهية، دون البدهيَّات والأوليات. من ذلك في بحث التوحيد - على سبيل المثال - صحيح أنَّ العقل يفهم ويدرك أصل وجود الله على نحو الاستقلال، وتكون له حجج في هذا الشأن، ولكن عندما نتأمَّل في القرآن الكريم، نجد أنَّ النبي إبراهيم عليه السلام - نبي التوحيد - يقوم في الخطوة الأولى بالاستدلال على وجود الله وتوحيده وصفاته. وعليه، فإنَّنا في هذه النقطة نحتاج إلى منبِّه ومدكِّر، كي لا يقع العقل في الانحراف عن فهمه دوائمه. وقد ورد بيان هذا الأمر في الكثير من الروايات.

المحور الثاني: أنَّ العقل في بعض الأمور يدرك أصل المسألة دون خصائصها. سوف نتحدّث لاحقاً عن السبب الذي يجعل فهم الجزئيات ليس من شؤون العقل، وأمّا عدم قدرة العقل على إدراك الجزئيات، فهو واضح. وبطبيعة الحال، يمكن للإنسان أن يمارس الحدس في الجزئيات ويتوهم فيها أو يتخيّل، ولكنّه لا يستطيع التعقّل بشأنها. من ذلك أن بعض الحكماء - على سبيل المثال - يقولون بأنَّ علمنا بأنفسنا علم حضوري. وعلى افتراض القبول بالعلم الحضوري، يرد هذا السؤال القائل: هل أنا في العلم الحضوري بنفسي، أدرك جميع جهات النفس أم لا؟ لو كان الأمر كذلك، لما وقع الاختلاف بين كبار الحكماء. في حين تمّ تقرير ما يقرب من خمسة وأربعين قولاً بين عقلاء البشر في خصوص حقيقة النفس منذ باكورة الأمر إلى يومنا هذا. حتّى إنَّ الكثير من المعتزلة رفضوا القول بتجرّد النفس، وقالوا بأنَّ النفس عبارة عن هذا البدن المحسوس. وبين المتكلّمين من الإماميّة ذهب السيّد المرتضى والشيخ الطوسي إلى الاعتقاد بأنَّ حقيقة النفس هي هذه البنية المحسوسة أيضاً. وما يزال الاختلاف محتدماً بين فلاسفة البشر وكبار العقلاء حول حقيقة النفس. ويعود السبب في ذلك إلى أنّهم يدركون حقيقة النفس في الجملة، وأمّا ما هي خصائص هذه النفس، وما هو شكل ارتباطها مع البدن، وما هو نوع حقيقة نشاط وعمل الإنسان، فهو خارج عن قدرة تعقله. إنّ مهمّة الوحي تكمن في التعريف بأبعاد من النفس، ويقول إنّ النفس الإنسانيّة تمتلك هذه الخصائص. عندما يتمّ تذكير العقل بهذه الموارد، فإنَّ العقل سوف يقرّ بها. إنّ هذه الحالة هي الدور البياني ذاته للوحي بالنسبة إلى العقل. وعلى هذا الأساس، فإنَّ من بين الحقول الخاصّة بالوحي والتي لا يمكن للعقل أن يصل إليها، حقل إدراك الجزئيات.

المحور الثالث: التعليم، إنّ الوحي معلم العقل. إنّ العقل في بعض المعارف والحقائق يصل إلى مرحلة يقول معها: هذا هو الحدّ الذي أصل إليه ولا أستطيع أن أتجاوزه؛ وإنَّ كلّ ما سوف أقوله بشأن الأمور الواقعة وراء هذا الحدّ، لن يعدو أن يكون مجرد حدس وظنّ ووهم ورجم بالغيب. من ذلك - على سبيل المثال - لو أنّ شخصاً لم ير غابات الأمازون في حياته، وكلّ ما يمتلكه عن هذه الغابات الشاسعة مجرد معلومات عامّة، فإنّه إنَّ أراد تصوير حقيقتها، سوف

يقع في مطبّ الوهم والخيال. يمكن للتصوّر وخيال الإنسان أن يضطلع بهذا الأمر، ولكن هذا شيء آخر غير التعقل. وإنّ الحدود بين التعقل والتخيّل، تكمن في هذه النقطة. إنّ التعقل يعني العثور على الحقيقة، وأمّا التخيّل فيعني التصوّر والتشبيه والتمثيل والظنّ، وهو ما ورد التعبير عنه في القرآن الكريم بمفهوم «التخرّص»^١.

جاء في كتب اللغة في بيان معنى «الخرص»: «أصل الخرص التظنيّ فيما لا تستيقنه»^٢. يقول العقل تارة: هذه هي حدود علمي، ولا يمكنني التعرّف على ما وراء ذلك. إنّ دور الوحي هنا هو التعليم. وفي هذه المرحلة يتعيّن على العقل أن يستلهم الدروس من المعلّم الإلهي وأن يتلمذ على يديه. وإنّ ما قيل من أنّ العقل يجب عليه أن يتعبّد في المعارف على نحو صرف، إنّها يتعلّق بهذه المرحلة الثالثة. في الحالتين الأولى والثانية، يكون للوحي دور في المعرفة العقلانية للبشر، ويقدم يد العون إلى العقل في هذا الشأن، بيد أنّ العقل في نهاية المطاف، هو الذي يدرك المعارف، وأمّا من دون الوحي فيكون طريق العقل - من الناحية الثبوتية - للحصول على هذه الحقائق صعباً أو مغلقاً. من ذلك - على سبيل المثال - صحيح أنّ العقل لا يستطيع وحده أن يصل إلى كنه النفس، وهو غير مدرك لحقيقة كمالات النفس، ولكنّه في الوقت نفسه لا يتعبّد في هذا المورد، وإنّما عندما يتذكّر من طريق الوحي، فإنّه يصل بنفسه إلى إدراك ماهية النفس وكمالاتها. والصورة الثالثة حيث يعمل الوحي على بيان حقيقة، ولا يتمكّن العقل من العثور على حقيقته، وهنا يتعلّم العقل من معلّم يعترف بصدقه وإشرافه على تلك الحقيقة. وبطبيعة الحال، حتّى هذا التعبّد بدوره عقلي أيضاً. ولو أسميناه تقليداً، فهو تقليد عقلي. وجميع عقلاء العالم يمتلكون هذا الأسلوب والمنهج، وفي هذه الناحية يتحد الملحد مع المؤمن على السواء. من خلال هذه المحاور الثلاثة، يمكن مواصلة البحث عن العقل والوحي في الآيات والروايات. إنّ بحثنا هنا يدور في حقل القيود والمحدوديات في مساحة العقل في المحور الثالث؛ أي في حقل «المحدوديات الذاتية».

١. كما في قوله تعالى: ﴿وإنّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾. الأنعام: ١١٦؛ يونس: ٦٦. وانظر أيضاً: الزخرف: ٢٠.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص٢١.

إنَّ أهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام في بحث مساحة العقل والوحي -بالإضافة إلى الجزئيات التي تحدّثوا عنها- قد ذكروا قواعد يمكن بواسطتها التعرّف على كلّ واحد منها بشكل صحيح. وهذا هو مكمن واحد من إشكالاتنا في أبحاث «فقه المعارف» بالقياس إلى «فقه الأحكام». لقد عمد فقهاؤنا الكبار إلى تععيد جميع الأمور في فقه الأحكام. والآن فإنَّ مسار الاجتهاد بالنسبة إلى الفقيه أضحى معبداً وسهلاً للغاية من خلال قراءة القواعد الفقهيّة والأصوليّة. ولكن، حيث لم نتعامل مع المصادر الدينيّة إلا قليلاً، فإننا في حقل العقائد لم نصل إلى أبنية مقعّدة. ونحن نقترح على فريق من من الباحثين والمحققين والأساتذة أن يعملوا على ضبط وتأسيس القواعد الفكرية والعقليّة على أساس الكتاب والسنة^١. وفيما يلي سوف نشير إلى بعض القواعد على سبيل المثال:

١. قاعدة نفي القياس

إنَّ من بين تطبيقات القواعد الكلاميّة، تحديد مساحة العقل. والنموذج الواضح في ذلك مسألة القياس. لقد رسم أهل البيت عليهم السلام حدوداً وأطراً للمعرفة العقلية. إنَّ فهم هذه القاعدة يعتمد على فهم حقيقة القياس. نعمل عادة في العلوم الحوزويّة على تقسيم القياس إلى القياس المنطقي، والقياس الفقهي (التمثيل). ولكن، لو كان الشخص مطلعاً على تاريخ الفلسفة، فسوف يدرك أنَّ جذور هذين القياسين واحدة. إنَّ السبب الذي يدفعنا إلى القول بأنَّ القياس الفقهي ليس معتبراً، لا يعود في الأساس إلى أنّه من سنخ آخر غير القياس المنطقي. إنَّ الفقهاء عندما يتحدّثون عن القياس المنصوص العلة ويثبتون اعتباره، إنّما يصبّونه في قالب من القياس المنطقي. فيقولون مثلاً: حيث يقول الشارع: «الخمر حرام لأنّه مسكر». إذاً يمكن القول: «إنَّ الفقاع إذا كان مسكراً فهو حرام أيضاً». إنَّ الخلل الذي يعاني منه القياس الفقهي، يكمن في أنّ كبراه عبارة عن موجبة كليّة لا تستند إلى أيّ دعامة علميّة. نقول: حيث يكون الخمر حراماً، وهناك شبه

١. إنَّ الذي نعنيه هنا -بطبيعة الحال- هو استخراج الأصول والمباني المعرفيّة بالاستناد إلى المحتويات الوحيانيّة والأسلوب المنبثق عن العقل والوحي، دون تأويل الآيات والروايات على أساس الأفكار البشريّة التي لا تكون في الغالب معقولة ولا مشروعة. انظر نموذجاً من هذه التأويلات في المصدر الآتي: خرّميان، قواعد عقلي در قلمرو روايات.

بين الفقاع والخمر في الإسكار أو غير الإسكار، إذن يكون الفقاع حراماً أيضاً. ولكن، ما هو الدليل على الكبرى الكلية «كل مسكر حرام»؟ وعلى هذا الأساس، فإن الإشكال الأساسي في القياس، هو أنك تستفيد من قضية بوصفها مقدّمة من دون تقديم أدلة كافية عليها. وعندما ندقق في الروايات، نجد أن بحث القياس لا يختص بأبحاث الفقه فقط^١، بل تم استعماله في الكثير من الموارد في مباحث التوحيد مباشرة. إن القول: «إن أول من قاس إبليس»^٢، إنما كان ناظرًا إلى حقل العقائد. إن كل من يعمل على تشبيه الخالق بالمخلوق، يكون قد مارس القياس. إن العقل يدرك من طريق القياس، وما دام القياس في الحدود التي يمكن للعقل أن يعمل فيها على توظيف القياس، يكون هذا الإدراك معتبرًا. واليوم تقوم أكثر علومنا على أساس من القياس أو الاستقراء. فلو أننا توقعنا هطول المطر غدًا، فذلك يعود سببه إلى قياس الأنواء الجوية على حالات مشابهة حدثت في السابق باستمرار وصولاً إلى الحالة الراهنة. والمشكلة تكمن في أنهم فيما يتعلق بالمعارف الإلهية، يعملون في الغالب على المقارنة بين مقولتين وقياس إحداهما على الأخرى، دون أن تكون هناك نسخة بينهما. إذ نستنتج مطلبًا من العالم المخلوق ونسبه إلى ساحة الخالق. ويمكن لنا أن نثبت أن الكثير من أخطائنا في الأبحاث الفلسفية والعرفانية، تعود بجذورها إلى هذه النقطة. من ذلك - على سبيل المثال - ما يتعلق بمسألة علم الله. نحن البشر نرجع إلى أنفسنا وندرك علمنا، وحيث نعتبر علمنا لا يخلو من أمرين، فهو إما حصولي وإما

١. نحن إنما نستفيد البحث الفقهي من روايات القياس فقط، في حين أن بحث القياس في رواياتنا يشمل الأعم من الأبحاث الفقهية وغير الفقهية؛ بمعنى لو أن المتكلمين قاموا بما قام به الفقهاء نفسه بالنسبة إلى الروايات، لكان لدينا اليوم تراث كلامي في مسألة القياس أيضًا، وهذا ما لا نمتلكه حاليًا للأسف الشديد؛ وذلك لأننا لا نهتم بالروايات والنصوص الدينية في هذا الحقل. وفي الأساس، فإن أصحاب الرأي وأصحاب القياس الذين كانوا في عصر الأئمة، وكانت هذه الروايات تستهدهم، لم يكونوا يوصلون بين مقام العمل ومقام النظر. وكان أبو حنيفة - إمام الكوفيين والعراق - معروفًا بوصفه زعيم أصحاب القياس. وكان من القائلين بالقياس حتى في الأبحاث الاعتقادية أيضًا. وقد نهاه الإمام الصادق عليه السلام عن العمل بالقياس. إن مداليل رواياتنا تعبر عن هذه النقطة بوضوح، وهي أن مسألة القياس والرأي، هي مسألة كلية في مسار فهم الدين.

حضورية، نتخذ من ذلك مبنى وأساساً للقول: إنَّ جميع العلوم إمّا حصوليّة وأمّا حضوريّة. واللافت أنّه حتّى ما قبل ذكر العلم الحضورية، وكان العلماء لا يعرفون سوى العلم الحصولي، كان الفلاسفة يقولون في تعريف العلم: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل»^١. وعلى هذا الأساس، كانت الفلسفة المشائيّة تذهب إلى الاعتقاد بأنَّ علم الله هو الآخر ارتسامي أيضاً! لم يكن هناك علم من وجهة نظر ابن سينا إلّا وهو علم ارتسامي، إذ لا يمكن - من وجهة نظره - تصوّر علم غير العلم الارتسامي.

ورد القول في الكثير من الروايات أنّ القياس لا مكان له في الإلهيات. إنَّ اعتبار القياس في الحصول على المعرفة، إنّما يكون حيث يمكن للعقل بنفسه أن يصل إليها ويحكم بشأنها. لو قام العقل بالمقارنة بين أمرين غير متسانخين، ويقيس حقل المجهولات على حقل المعلومات، لا يكون هذا هو مضمار معرفة العقل.

٢. قاعدة استحالة المعرفة بالكنه

إنَّ من بين روايات أهل البيت عليهم السلام المتسالم عليها، روايات أنّ المعرفة بالكنه بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى مستحيلة.^٢ إنّ المعرفة بالكنه تعني التعرّف - بالإضافة إلى آثار وظواهر الشيء - على باطن وحقيقة ذلك الشيء. فتارة نتعرّف على الشيء من طريق التعرّف على صوته ولونه الظاهري، وتارة أخرى نتعرّف عليه بذاته وجوهره. وقيل إنّ المعرفة بالكنه، إنّما تكون ممكنة إذا كان الشيء تحت إشراف العقل، وأمّا ما يخرج عن نطاق العقل، فهو غير قابل للاكتناه. وعليه، لا نقول إنّ «المعرفة بالاكتناه» باطلة من الأساس، وإنّما نقول: إنّ كنه الشيء إنّما يمكن التعرّف عليه إذا كان العقل مشرفاً عليه. وعلى هذا الأساس، فإنّه بناء على الأصل الكلّي في البيئونة التامة بين الخالق والمخلوق، لا تكون المعرفة بالكنه بالنسبة إلى الذات الإلهية ممكنة؛ وذلك لأنّ القواعد والأساليب العقلية لا تجيز مثل هذه المعرفة.

١. الخلي، الجوهر النضيد في شرح منطوق التجريد، ص ٣١١.

٢. أشرت في مقالة إلى عدد من هذه القواعد مدعومة بالأدلة الروائية وتطبيقاتها. انظر: سبحاني، «اسماء وصفات

٣. قاعدة استحالة المعرفة بالإحاطة

إنَّ هذه النقطة بدورها هي الأخرى من النقاط الدقيقة للغاية في رواياتنا. فقد ذكر أهل البيت الأطهار عليهم السلام في الكثير من الروايات - استنادًا إلى آيات القرآن الكريم - أنَّ من بين أنواع المعرفة العقلية، هي المعرفة بالإحاطة. إنَّ المعرفة بالإحاطة تعني - من الزاوية اللغوية ومن زاوية الروايات - المعرفة بالتفصيل.^١ فعندما تتعرّف على شيء بجميع جزئياته وعناصره وأبعاده، تكون محيطًا به. ومن الواضح أنَّ المعرفة بالإحاطة فيما يتعلّق بالساحة الربوبية، بل وفي باب أيّ حقيقة تفوق إشراف العقل، غير ممكنة. يمكن أن يكون للعقل معرفة بالإحاطة التفصيلية بالنسبة إلى بعض الأمور، وأمّا بالنسبة إلى الحقائق الربوبية، فلا يمكن التعرّف عليها والاستدلال على وجودها وصفاتها إلّا من طريق آثارها وأفعالها. وفي مثل هذه الحالة، إنّما يتمّ التعرّف على مجرد الخصائص الكلية للشيء، وأمّا الحقائق التفصيلية فلا يمكن إدراكها، وكلّ ما يقال فوق ذلك بشأن ذلك الشيء، لن يكون معرفة عقلية.

٤. قاعدة استحالة المعرفة بالتحديد أو المعرفة بالوصف

وهذه أيضًا من بين القواعد المهمة في مسألة العقل. إنّ جزءًا كبيرًا من معارفنا العقلية يتحقّق من طريق التوصيفات وبيان أوصاف الأشياء. إنّ الكثير من إدراكاتنا العقلية هي من قبيل المعرفة بالوصف. وقد تمّ توضيح المعرفة بالوصف في رواياتنا بأنّها ذات حدّ. وحيث نعمل في موضع على استعمال الوصف، فإنّنا نعمل بذلك على التحديد: «من وصفه فقد حدّه».^٢ إنّ هذه القاعدة التي هي قاعدة عقلية أيضًا، تثبت استحالة أن يقوم شخص بوصف شيء، ولا يعمل في الوقت نفسه على تحديده. وكلّ ما لا يمكن تحديده، لا يمكن توصيفه؛ بمعنى أنّه لا يمكن العلم به من طريق أوصافه. ومن هنا، عمدت الروايات المتواترة إلى منعنا من السعي إلى المعرفة بالوصف والمعرفة بالتصوّر فيما يتعلّق بالله تعالى، كما في قولهم:

١. م. ن، ص ١٠٣.

٢. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥٢، ص ٢١٢.

- «كل ما تُصوّر، فهو بخلافه»^١.

- «كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم»^٢.

- «ما توهمتم من شيء، فتوهموا الله غيره»^٣.

وكما نلاحظ، فقد ورد هذا الأمر في كلام الأئمة الأطهار عليهم السلام بوصفه قاعدة كليّة. وإنّ المراد من «الوهم» هنا، ليس هو الوهم بمعناه المنطقي والفلسفي. إنّ الوهم هنا بمعنى الفهم والإدراك الذهني؛ بمعنى أنّنا في الإدراكات العقلية نصل في نهاية المطاف من الأمور غير المشهودة إلى صورة عن الشيء، ونقول بعد ذلك: لقد تعرّفنا على الله، أو قد توصلنا إلى تحديد صفة علم الله أو قدرة الله، وتعرّفنا على أقسام أفعال الله، وما إلى ذلك من العبارات الأخرى. إنّ هذه الأمور كلّها من الإدراكات الوهميّة التي تتحقّق من طريق صورة أو وصف، ويعمل العقل على تسرية نوع من المعرفة - التي هي معرفة وصفية ومرتبطة بأمور الخلق - إلى حقل الخالق الذي لا يمتلك أيّ تصوّر عنه.

لا شكّ في أنّ كلّ واحد من هذه القواعد ونظائرها يحتاج إلى المزيد من البحث والتحقيق، ولكنّ لم يكن لنا من غاية هنا سوى الإشارة إلى أصل المطلب.

أسئلة وأجوبة

١. قال الشيخ الراحل آية الله مجتبي القزويني رحمته الله في كتابه بيان الفرقان: «إنّ الله يمكنه أن

يمنح شخصاً المعرفة بكنه ذاته». فهل هذا أمر ممكن؟

الجواب: إنّ القسم الأوّل من هذا السؤال شبيه بالسؤال القائل: هل يمكن الله أن يدخل الكون بأسره في بيضة من دون أن تكبر البيضة أو يصغر الكون؟ لا بدّ من التدقيق في أنّ لدى العقل أساليبه الخاصّة في الوصول إلى المعلومات، وجميع هذه الأساليب تتنافى مع معرفة ذات الحقّ تعالى. فمن المستحيل أن يتمكّن العقل من قياس ذات الحقّ تعالى أو وصفه أو الإحاطة

١. الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج ١، ص ٢٠١.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٢٩٣.

٣. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٤٩؛ ابن بابويه، التوحيد، ص ١١٤.

به. إنَّ جميع هذه الأساليب العقلية تتنافى مع الذات الإلهية اللامتناهية. وعليه، فإنَّ هذا الادِّعاء محال ذاتي من الأساس.

٢. طبقاً لما تقدّم ذكره، فإنَّ جميع أنواع المعرفة في مورد الله سبحانه وتعالى، يتمّ تحديدها بالوحي؛ إذا، ما هو مكمّن اختلاف الأسلوب الوحياني عن الأسلوب العقلاني؟

الجواب: إنَّ معرفة الله تعالى تارة تكون على شكل معرفة الذات أو معرفة كنه الصفات، وتارة على شكل معرفة أصل وجود الله أو أصل وجود الصفات. ذكرنا أنَّ العقل بنفسه يشهد بأنَّه ليس هناك ما يمنع من المعرفة من طريق الآيات أو الأفعال، والروايات صريحة في جميع هذه الموارد؛ وعلى هذا الأساس ليست هناك أية مشكلة في أن يتمكّن الإنسان من الاستدلال بعقله على الله من طريق الآيات. وأمّا حيث يكون من طريق الأفعال، فلا تلزم منه الإحاطة. وحيث يكون من طريق الآثار، فإنَّه لا يستتبع وصفاً له. وأمّا معرفة الله من طريق الحدِّ والوصف، فليست ممكنة. هناك في كتاب أصول الكافي رواية مأثورة عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، يقول فيها: «الذي سُئلت الأنبياء عنه، فلم تصفه بحدِّ ولا ببعض، بل وصفته بفعاله ودلّت عليه بآياته»^١. توجد هنا مسألتان متقابلتان؛ إحداهما أن نصف الله سبحانه وتعالى بحدِّه وذاتياته، وهو أمر غير ممكن، ولم يفعل الأنبياء ذلك. والمسألة الأخرى وصفه بالأفعال والاستدلال عليه من طريق الآيات، وليس هناك ما يمنع ذلك. في أسلوب ومنهج معرفة الفهم العقلي، يكون هذا الخط والحدُّ عقلياً بالكامل. على أساس الأصول المتقدّم ذكرها، لا يمكن التعرّف على ذات الحقّ تعالى وصفاته؛ ولكن يمكن لنا أن نحصل على إدراك عقلي عنه من طريق آثاره وآياته.

٣. بالنظر إلى روايات استحالة تحديد وتوصيف الذات الربوبية، نتساءل أولاً: هل هذا الملاك هو ملاك المعرفة العقلانية فقط أم يشمل مطلق المعرفة؟ وثانياً: إنَّ الروايات مطلقة، وإذا كانت استحالة التوصيف هي الملاك، وجب علينا القبول بلوازم ذلك أيضاً والقول: حتّى الوحي والروايات بدورها لا تقدّم لنا معرفة عن الساحة الربوبية، وكلّ ما يعرفه الوحي وكلّ معرفة يتمّ الحصول عليها، هي غير معرفة الحقّ تعالى.

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٤٥؛ الصدوق، التوحيد، ص ٣٢.

الجواب: إنَّ هذه الخصوصية لا تشمل جميع الإدراكات والمعارف؛ بل هي تختصَّ بخصوص المعارف التي تحصل من طريق العقل أو الأدوات البشريَّة المحدودة مثل الإنسان نفسه؛ وأمَّا المعرفة التي يتمَّ إعطاؤها من قبل الله نفسه، فهي تفوق الإدراك العقلي:

- «اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة»^١.

- «اللهم عرّفني نفسك، فإنّك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف نبيك»^٢.

لقد ورد في مدرسة أهل البيت عليهم السلام أن هذا النوع من المعرفة، يقع وراء الإدراك العقلي. وقد قام الشيخ الحرّ العاملي في كتابه (إثبات الهداة) بتبويب الروايات ذات الصلة بهذا الموضوع بشكل جيّد. وبطبيعة الحال، فقد ورد ذكر هذه الروايات في جميع المصادر الروائيّة المعتمدة والأولية. وإنّ واحداً من الفصول التي ذكرها الشيخ الحرّ العاملي هناك، تشتمل على هذا النوع من الروايات:

- «هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ ... قال: لا، على الله البيان»^٣.

- «ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرفهم، والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا»^٤.

إذاً، لدينا هناك معرفة أخرى، ليست من سنخ المعرفة العقلية؛ بيد أن ما جاء في الروايات والآيات بشأن معرفة الحقّ تعالى وصفاته، قد قام أهل البيت عليهم السلام أنفسهم بتفسيره، وقالوا بأنّها «صفات إقرار، وليست صفات إحاطة». قالوا بأنّ لدينا نوعين من الصفات؛ وهما: صفات الإقرار، وصفات الإحاطة. وصفة الإحاطة هي ما تقدّم ذكره ذاته؛ بمعنى حصول الإحاطة بالموصوف من طريق الوصف. من ذلك - على سبيل المثال - أنّي لا أمتلك أيّ معلومات عن الأشياء الموجودة خلف هذا الجدار، فإنّ نقلتم لي صفاتها، سوف أحصل على علم ومعرفة بها،

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢١٣؛ الصدوق، التوحيد، ص ٢٨٦.

٢. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٤١٤.

٣. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٩٦؛ الصدوق، التوحيد، ص ٤١٤.

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٩٨؛ الصدوق، التوحيد، ص ٤١٢.

وإن لم أعلم بأوصافها، لن أحصل على علم بها، وفي هذه الحالة يكون علمي وجهلي دائراً مدار الصفات. إن صفات الإقرار إنَّما تكون حيث تحصل المعرفة بتعريف الله؛ إذ يقوم الله بالتعريف عن نفسه، ولا يتعرّف الإنسان عليه من طريق الأوصاف، بل من طريق الصفات الواردة في الوحي، فيقوم بالإقرار بذلك المعروف الفطري. قالوا: لولا الأنبياء لما كان بمقدوركم أن تدعوا الله. إنَّ الأنبياء هم الذين علّموكم تلك الأوصاف، وإنكم تقرّون بتلك الحقيقة من طريق تلك الصفات. هذا ما ندعوه بصفات الأخلاق في قبال صفات الإحاطة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ ما جاء في الكتاب والسنة، لا يمثّل نقضاً للكلام السابق والقواعد المذكورة؛ بل إنَّ الوحي في المعرفة العقلية والمعرفة الفطرية، يعمل على تسهيل وتصحيح المسار.

٤. لقد ذكرتم - بالاستناد إلى رواية - أنَّ العقل في حجاب عن التخيل في ذات الحقّ تعالى. إنَّ كون العقل في حجاب أو كونه ممنوعاً من فهم مقولة ما، لا يُعبّر عن ضعفه في فهم مطلب ما، بل ربّما يصل إلى فهمه بعد إزالة الحجاب. إذاً أين يكمن عجز العقل؟

٥. لماذا منع الله من التفكير في بعض الأمور، من قبيل التفكير في كنه ذاته؟

الجواب: إنَّ هذا المنع قبل أن يكون منعاً تشريعياً، فهو منع تكويني. ولو بحثتم في مضمون هذه الروايات، فسوف تجدون أنَّها تتضمن كلمات من قبيل: «أعجز» و«امتنع» ممَّا يُعبّر عن نوع من الواقعية. وهذه الواقعية عبارة عن أنَّ الإنسان كائن محدود، وعقلانيته بدورها محدودة أيضاً. وهكذا، فإنَّ مجال سيطرة الأساليب التي يمتلكها العقل ويعمل على توظيفها في المعرفة هي الأخرى محدودة أيضاً. ومن الطبيعي أنَّ اللامحدود لن يتسع له وعاء محدود. إنَّ الله تعالى قد أعطانا عقلاً، ومهد الأرضية للمعرفة، إلَّا أنَّه ختم عليه بخاتم الامتناع. وعلى حدّ تعبير الفلاسفة: إنَّ الجعل جعل بسيط، وليس جعلاً مركّباً «ما جعل الله الشمس مشمّساً، ولكنَّ أوجده»^١.

إنَّ الله سبحانه قد خلق العقل. والعقل حيث يكون مخلوقاً فهو محدود. وعندما يحلّ هذا المخلوق المحدود في الوعاء الوجودي للبشر، يصبح أكثر محدودية. فهل يمكن من الناحية

١. السبزواري، شرح المنظومة، ج ٢، صص ٢٢٣-٢٢٤.

العقلية فهم الحقيقة اللامحدودة بوساطة الإدراك المحدود؟ إنَّ هذا العجز والامتناع ليس تشريعياً، وإنَّما هو مودع وكامن في أصل المحدودية المعرفية والأسلوبية للعقل. بوساطة المعرفة العقلية يتمُّ أصل إثبات الصانع، وأصل الصفات الإلهية واحتياجنا إلى الصانع، من دون أن يلزم من ذلك التحديد والإحاطة، ومن دون أن تتحقَّق المعرفة بكُنه الذات. وفي الوقت نفسه، فقد تفضَّل الله تعالى علينا بالمزيد وأعطانا مراتب أعلى من المعرفة والعلم بتعريف ذاته. وتلك المعرفة لا تعود في دائرة المحدودية وحجاب العقل، بل هي فوق العقل والإدراك البشري.

٦. هناك من الروايات ما يعتبر أنَّ العقل هو الصادر الأوَّل، فما هو العقل المراد هنا؟

الجواب: إنَّ التعبير بـ«الصادر الأوَّل» إنَّما ظهر في الفلسفة. وذلك في معرض البحث عن صدور العقل الأوَّل، ثمَّ العقول الطولية وصولاً إلى العقل الفعَّال. إنَّ هذا التعبير مصطلح للعقل، وقد تسلَّل إلى العالم الإسلامي من أرسطو والفلاسفة الإسكندرانيين. والبحث الآخر في الفلسفة القديمة، هو بحث العقل في موطن النفس الإنسانيَّة. يقال إنَّ الإنسان يمتلك عقلاً بالقوَّة، وحيث يبدأ بالإدراك يصل إلى مرحلة الفعلية، ثمَّ يتحوَّل إلى الملكة، وصولاً إلى العقل المستفاد في نهاية المطاف. وإنَّ الفلاسفة أنفسهم منذ العصور المسيحية الوسطى - حيث تلقَّفوا هذين الأمرين من الإغريق - تحيَّروا في الجمع بين هذين المطلبين، وتاهوا في معمعة العثور على الربط بينهما؛ بمعنى ما هي النسبة بين العقول العشرة - التي تقع في مرتبة المجرِّدات - وبين هذا العقل البشري الذي هو جزء من حقيقتنا الوجودية، ولأَيِّ سبب - في الأساس - تُسمَّى كلا الموردين عقلاً؟ وعندما وصل الدور إلى الحكماء المسلمين، عاد هذا الإشكال مجدِّداً، ولم يتمَّ حلُّ هذه المعضلة. ولكنَّ ورد في الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، هذا التعبير القائل بأنَّ الموجود الأوَّل الذي خلقه الله سبحانه وتعالى من بين عالم المجرِّدات والروحانيَّات، هو العقل: «إنَّ الله عز وجلَّ خلق العقل، وهو أوَّل مخلوق من الروحانيين»^١.

ثمَّ ورد التصريح في الروايات بأنَّ ما نمتلكه تحت مسمَّى العقل، لا يعدو أن يكون مجرِّد شعاع من مصدر نور العقل. وعلى هذا الأساس، فإنَّ النسبة تصبح واضحة جدًّا. فلماذا وقع

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٤٣.

الفلاسفة في معضلة تجاه هذه المسألة؟ ذلك لأنهم اعتبروا العقل البشري من ذاتيات الإنسان، وقالوا باتحاد العاقل والمعقول. إنَّ العقل في روايات أهل البيت عليهم السلام عبارة عن كمال يُمنح إلى النفس الإنسانيَّة، ويمكن سلبه منه أيضًا، وليس هناك أيِّ محذور في ذلك. في حين أنَّ الفيلسوف يرى أنَّ العقل ذات الإنسان عينها، ويقول إنَّ الإنسان حيوان ناطق، وإنَّ النطق ذاته عينها. وعليه، كيف يمكن أن يكون العقل في عالم المجرّدات بوصفه مستقلاً مثلها، وفي الوقت نفسه يكون نور العقل جزءاً من ذاتي؟ وأمّا في ضوء مباني أهل البيت عليهم السلام، فإنَّ ذلك النور العقلي الموجود في أنفسنا، هو شعاع من ذلك النور المجرّد للعقل، وليس ذاتياً فينا. إنَّ اتحاد العاقل والمعقول غير مقبول في رؤية أهل البيت عليهم السلام. إنَّ العقل يُفاض إلى أنفسنا. وعلى هذا الأساس، فإنَّ نور العقل هذا موجود، ونحن بدورنا نستفيض ونستضيء من ذلك النور. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذه الاستفاضة حقيقيَّة، ونحن نمتلك نور العقل حقيقة، وعندما نحصل على الاستفاضة الحقيقيَّة نكون عقلاء، وعندما تسلب منا هذه الاستفاضة لا نكون من العقلاء. إنَّ هذا التحليل لا ينطوي على أيِّ محذور في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما تمَّ بيانه بوضوح في الروايات الماثورة عنهم أيضًا.

٧. بالنظر إلى ما ذكرتموه من أنَّ العلاقة بين العقل والوحي، هي علاقة «التعامل»، فهل يمكن أن تتعارض بعض الروايات أو حتّى آيات القرآن مع العقل؟ أو قد يبدو هذا الأمر قابلاً للتصوير؟ وعندها لو وقع التعارض فأبى منها يجب التخلّي عنه؟ وهل يجب الجمع بينهما بشكل وآخر أم لا؟ وأخيراً أليس من الأفضل أن نستغني عن التعبير بـ«التعامل» ونستعمل بدلاً منه مصطلح «تثوير العقل» بوساطة الوحي؟

الجواب: نحن لا نناقش في الألفاظ، وإنَّما علينا أولاً أن نرى ما هو جوهر الكلام؛ لنرى بعد ذلك ما هو التعبير المناسب الذي يجب أن نضعه للتعبير عنه. إنَّ أصل الكلام هو أولاً: أنَّ العقل في تثويره وتحفيزه يحتاج إلى تنبيه وإرشاد الوحي. وثانياً: هناك بعض المعارف العقليَّة التي يعرفها العقل على نحو الإجمال، ولكنَّ معرفة تفاصيلها وجزئياتها لا تدخل ضمن حدود العقل المستقلّ. ثمَّ يأتي الوحي ويعمل على تفصيل تلك المجمات العقليَّة. وكذلك هناك موضع يشير

به الوحي إلى العقل، ويقول له: إنَّ فهمك هنا محدود، ولا تستطيع فهم هذا النوع من الأبحاث، وكلّمَا ذهبت في هذه المنطقة أبعد، وقعت في المزيد من التكلّف، وأوغلت في الحيرة والضياع. وفي هذا النوع من الموارد يتعبّد الإنسان بحكم العقل، ويؤمن بما يمليه عليه الوحي.

والنقطة المهمّة في البين، هي أنّ علينا أن لا نقتصر على الاعتقاد بمنطق تعامل العقل والوحي فقط، بل وعلينا أن ندعّن به في مرحلة السلوك العلمي بوصفه أسلوباً علمياً. يجب لهذه القاعدة المنهجية والأسلوبية أن تسجّل حضورها التام والكامل في مسألة التوحيد، وفي الأسماء والصفات، والجبر والاختيار، وصولاً إلى قضية المعاد. علينا أن نرى كيف يتمّ «تثوير» العقل أو تطويره تحت إشراف الوحي. والخلاصة هي أولاً: إنّ العقل ليس هو المصدر الوحيد والحصري للحصول على المعرفة. وثانياً: إنّ العقل محدود في فهمه، وله سقف يقف عنده. وثالثاً: إنّ العقل حتّى في ذات دائرته المحدودة يحتاج إلى تنبيه وإرشاد وبيان من الخارج.

إنّ توهم التعارض بين العقل والنقل بتقريره الراهن، يعود بجذوره إلى الرؤية الاستقلالية لهذين المصدرين المعرفيين. كثيراً ما نقرأ ونسمع بأنّ المدرسة التفكيكية تذهب إلى الاعتقاد بوجود الفصل والتفكيك بين العقل والنقل، أو بين العقل والوحي. بل وأخذ حتّى بعض كبار الفلاسفة يدعون في مؤلّفاتهم الأخيرة إلى هذا الأمر أيضاً! ^١ في حين أنّي لم أر حتّى الآن في أيّ موضع أحداً من كبار مدرسة التفكيك يدعو إلى الفصل والتفكيك بين العقل والوحي. نعم إذا كان هناك شخص من أصحاب الحديث أو سلفية أهل السنّة يقول مثل هذا الكلام، فهذا بحث آخر. إنّ المدرسة التفكيكية تذهب إلى الاعتقاد بعدم وجوب الفصل بين العقل والوحي، بل إنّها - على العكس من ذلك - ترى وجوب إقامة نوع من التعامل والتعاطي بين العقل والوحي. إنّ جذور النزاع والتعارض بين العقل والوحي، إنّما تكون حيث ننظر إلى العقل بوصفه موجوداً مستقلاً عن الوحي بالكامل؛ إذ يعمل العقل بشكل مستقلّ على بناء منظومة فكرية. ثم نرى بعد ذلك أنّ ظاهر النصوص لا ينسجم مع هذا البحث العقلي. لو أنّ العقل والوحي مضيا قدماً وجنباً إلى جنب نحو الأمام، وتعاملا فيما بينهما، فسوف يتمّ حلّ أكثر الموارد التي ننظر

١. الجوادى آملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ص ١٨٤.

إليها اليوم بوصفها أمورًا متعارضة. أو أنّ الظاهر الذي يدعى بالنسبة إلى بعض النصوص ليس ظاهرًا؛ لأنّ العقلاء يفهمون خلافه، أو أنّ ذلك الشيء الذي بنيناه لأنفسنا تحت مسمى الإدراكات العقلية، ليس من حكم العقل. في نظرية التعامل والتعاطي، يتمّ من جهة تثوير الكنوز والدفائن الحقيقية للعقل بوساطة الوحي، ويتّضح اختلاف البرهان العقلي عن الأوهام والتخيّلات البشرية، ومن جهة أخرى مع حضور العقل في جميع مراحل فهم النصّ، لا يفهم من النصّ شيء على خلاف المعرفة العقلية الواقعية أبدًا. وعليه، يجب - بناء على نظرية التعامل والتعاطي - إعادة تحليل وتقرير بحث التعارض بين العقل والوحي من جديد. وعندها سوف نرى أنّ مسألة التعارض كانت قابلة للحلّ منذ بداية مسار الفهم.

المصادر

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب.
- الجوادى الآملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، قم، نشر إسرائ، ط ١، ١٣٨٦ هـ.ش.
- الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٣ هـ.ش.
- الحزّميّان، جواد، قواعد عقلي در قلمرو روايات (القواعد العقلية في حقل الروايات)، طهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردي، ١٣٨٨ هـ.ش.
- سبحاني، محمد تقى، «اسماء و صفات خداوند» (أسماء و صفات الله)، في: دانشنامه امام علي عليه السلام (موسوعة الإمام علي عليه السلام)، إعداد: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ط ١، ١٣٨٠ هـ.ش.
- السبزواري، هادي بن مهدي، شرح المنظومة، طهران، نشر ناب.
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، التوحيد، تصحيح: السيد هاشم الحسيني، قم، جامعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، ط ١، ١٣٩٨ هـ.
- الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، تصحيح: محمد باقر الخراسان، مشهد، نشر المرتضى، ط ١، ١٤٠٣ هـ.
- العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: دار الحديث، إعداد: محمد حسين درايّتي، قم، مؤسّسة دار الحديث، ١٤٢٩ هـ.

الفصل الثالث: العقل في المدارس الإسلامية

العقل من وجهة نظر ابن سينا^١

رضا برنجكار^٢

إنَّ مصطلح العقل بشكل عام يُستعمل في فلسفة ابن سينا - كما في فلسفة أكثر الفلاسفة - في موردين مختلفين، ولكنها مترابطة في الوقت نفسه. فتارة يكون المراد من العقل، جوهر مجرد ذاتاً وفعلاً، حيث يكون موجوداً مستقلاً ومن دون تعلق بالنفس والبدن، ويسمى هذا العقل بالعقل المفارق، ويراد منه في بعض الأحيان قوّة من قوى النفس البشريّة التي تميّز الإنسان من سائر الموجودات الأخرى.

إنَّ العقل بالمعنى الثاني ينقسم إلى العقل النظري والعقل العملي. وبطبيعة الحال، فإنَّ العقل المفارق بدوره ينقسم إلى العقول الطوليّة والعقول العرضية أيضاً، ولكنَّ حيث تمّ بيان هذا التقسيم من قبل شيخ الإشراق، لا يقبل ابن سينا إلاّ بالعقول الطوليّة، ولا يعتقد بالعقول العرضية، لذلك سوف يكون لدينا ثلاثة عقول من وجهة نظر ابن سينا، وهي كالآتي: العقل المفارق، والعقل النظري للإنسان، والعقل العملي للإنسان.

وعليه، سوف نتعرّض إلى هذه العقول الثلاثة من وجهة نظر ابن سينا على التوالي؛ ولكنَّ حيث أنّ مسأله في مورد العقليين الأوّلين واضحة ولا يختلف فيها عن سائر الفلاسفة المسلمين

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل از دیدگاه ابن سينا» في كتاب سر چشمه حكمت: جستارهاي در باب عقل الإعداد:

على نقى خداياري، باللغة الفارسيّة، إصدار؛ مؤسسه فرهنگي نبأ، الصفحات ١٦٩ إلى ١٨٦.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. رئيس المعهد العالي للقرآن والحديث، قم.

الآخرين تقريباً، فإننا سوف نتحدّث حولها باختصار؛ وأمّا القسم الثالث - المبهم في كلمات ابن سينا - ونرى بشأنه تعابير مختلفة بل ومتعارضة في هذا الشأن، فسوف نتحدّث عنها بتفصيل أكبر.

العقل المفارق

إنّ العقل المفارق موجود ممكن الوجود، وواحد من الأقسام الخمسة للجوهر؛ أي: الجوهر الذي يكون مجرداً ذاتاً وفي مقام الفعل أيضاً، وهو موجود بشكل مستقلّ عن النفس والبدن. لقد توصل ابن سينا إلى ضرورة وجود مثل هذا الجوهر من طرق متعدّدة. وأنّ أحد هذه الطرق، بيان كيميّة ارتباط واجب الوجود المجرد والبسيط والواحد مع إمكانات الوجود الماديّة والمتكرّرة. في ضوء قاعدة «الواحد، لا يصدر منه إلا واحد»، لا يمكن أن يصدر الكثير من واجب الوجود الواحد. بناء على هذا، يجب أن نقول بالوساطة بين الواحد والكثير.^١ وهذه الوساطة هي ذات العقل المفارق التي تكون وساطة الفيض بين واجب الوجود والممكنات.

وكذلك، فإنّ العقل المفارق الواحد لا يستطيع أن يملأ المسافة الشاسعة بين الواحد والكثيرات، ولذلك يجب القول بعقول مفارقة متعدّدة. ويرى ابن سينا أنّ عدد هذه العقول عشرة، ليطبّق بذلك هيئة بطليموس التي يؤمن بها وتحظى منه بالقبول والتأييد. إنّ بيان ابن سينا لكيميّة صدور العقول على أساس أصل التعقل على النحو الآتي^٢:

إنّ واجب الوجود يتعقل ذاته، وبوساطة هذا التعقل يصدر العقل الأوّل. وحيث يعمل العقل الأوّل على تعقل واجب الوجود، يصدر عنه العقل الثاني. وحيث يتعقل ذاته، فإنّه يكون واجباً للوجود بالغير، فيصدر الفلك الأوّل نفسه. وحيث يتعقل ذاته، فإنّه من حيث يكون ممكن الوجود، يصدر عنه جرم الفلك، وبذلك تظهر الكثرة الأولى.

والعقل الثاني يقوم بالتعقل على نحو مماثل إلى أن تظهر سلسلة العقول والنفوس والأفلاك

١. ابن سينا، التعليقات، صص ١٠٠، و٦٤٩-٦٥٢. ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، ص ٤٠٢.

٢. ابن سينا، النجاة، ص ٦٥١؛ ابن سينا، الإلهيات من الشفاء، ص ٤٠٣؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣،

إلى العقل العاشر والفلك التاسع^١، وعليه، فإنّه في العقل العاشر - الذي يُسمّى بالعقل الفعّال أيضًا - بمقدار حدوث جهات الكثرة، يصدر عالم الطبيعة منه.

يبدو أنّ ابن سينا يعمل على إثبات العقول المفارقة من طريق افتراض الأفلاك التسعة وحركاتها أيضًا. وقد عمل أولاً - على أساس بعض الأدلّة^٢ - على التعريف بنفوس الأفلاك بوصفها مبدأ لحركات الأفلاك. وبعد ذلك يرى أنّ غاية نفس الفلك في الحركة، تشبه نفسها بوجود بالغ حدّ الفعلية التامة^٣. إنّ هذا الموجود هو العقل المفارق ذاته.

ثمّ يستدلّ على كثير العقول المفارقة، بالقول: لو كان هناك عقل واحد معشوق لجميع الأفلاك، لوجب أنّ تكون حركات الأفلاك واحدة، في حين أنّ للأفلاك مع سيّاراتها حركات مختلفة^٤. وعلى هذا الأساس، سوف تكون لدينا من العقول المفارقة بعدد الأفلاك. ونفس كلّ فلك عاشق سوف يكون عقلاً خاصّاً، حيث يكون للعقل في الوصول إليه حركة دائمة وعلى شكل دائري.

وبذلك، هناك في هيئة بطليموس ثمانية أفلاك، وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك تسعة عقول أيضًا. وأما العقل التاسع أو العقل الفعّال، فهو يعمل في عالم الطبيعة، ويتولّى تدبيرها. ومن هذا العقل تفاض المادّة الأولى (الهيولى)، والتي هي منشأ العناصر الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار). وكذلك العقل الفعّال، عندما يحين وقت ظهور الأشياء، تحدث لها صورة (كصورة الثلج بالنسبة إلى الماء، أو البرعم بالنسبة إلى الحبة على سبيل المثال) لتصبح موجودة، ومن هنا، يُسمّى العقل العاشر بواهب الصوّر أيضًا.

إنّ العقل الفعّال يساعد عقل الإنسان أيضًا، ويُعينه على إدراك الكليّات. إنّ واحدًا من طرق إثبات العقل الفعّال، هو إدراك الكليّات بوساطة عقل الإنسان. إنّ الإنسان عند الولادة

١. م. ن، صص ٦٤٨-٦٥٦؛ الإلهيات من الشفاء، ص ٤٠٦.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، صص ١٥٤-١٥٩.

٣. م. ن، ص ١٦٤.

٤. م. ن، ص ١٦٥. أن ابن سينا في إثبات العقول المفارقة، يستفيد من عدم تناهي حركة الأفلاك أيضًا. (م. ن، صص ٢٠٢-

يكون فاقداً للصور العقلية والكلية. إنَّ هذه الصور الكلية موجودة في العقل الفعّال، وإنَّ الإنسان أثناء النشاط العقلائي، يقوم بإدراك هذه الصور من طريق الإشراق الذي يحصل عليه من العقل الفعّال. وعليه، فإنَّ الكليات موجودة في العقل الفعّال، وتهبط منه إلى عالم المادّة، لتتحوّل إلى شكل صور الأجسام الماديّة وتصبح جزئية. ثمّ تصعد مرّة أخرى في ذهن الإنسان من طريق إشراق العقل الفعّال، وتصل ثانية إلى مرحلة الكلية. وعلى هذا الشكل، فإنَّ العقل الفعّال ليس مجرد سبب في الخلق والفيض الوجودي فقط، بل ويكون وسيلة للإشراق والفيض المعرفي أيضاً.^١

خلاصة من علم النفس عند ابن سينا

لغرض تكوين إدراك أكثر وضوحاً عن كلام ابن سينا بشأن العقل النظري والعقل العملي، يبدو من المفيد أن نشير إلى أنثروبولوجيته ومعرفة الإنسان بالنسبة له. يذهب ابن سينا إلى الاعتقاد بأنَّ جميع الموجودات الممكنة - باستثناء الجمادات - لها نفس. وعلى هذا الأساس، فإنَّ جميع الموجودات الحسيّة - الأعمّ من النباتات والحيوانات والناس وكذلك الأفلاك - تحظى بالنفس، وإنَّ النفس هي منشأ الحياة. وقد عرفها ابن سينا بأنّها «الكمال الأوّل في الجسم الطبيعي الآلي» (الجسم الطبيعي الذي هو آلة النفس في القيام بالفعل).^٢

إنَّ الإنسان من وجهة نظره يحظى بثلاث نفوس، وهي: النفس النباتيّة، والنفس الحيوانيّة، والنفس الإنسانيّة.^٣ إن لدى النفس النباتيّة ثلاثة قوى، وبالتالي يكون لها ثلاثة أفعال:

الأولى: القوّة الغذائية، التي تقوم بعملية هضم الطعام.

الثانية: القوّة النامية أو قوّة النموّ أو القوّة المُنمّية التي تقوم بعملية النمو والنماء وزيادة

الجسم.

١. م.ن، ص ٦٤٨؛ داودي، عقل در حكمت مشاء، صص ٣٢٣-٣٢٩.

٢. ابن سينا، رسالة النفس، ص ١١؛ ابن سينا، الطبيعيات من كتاب الشفاء، ج ٢، ص ١٠.

٣. ابن سينا، رسالة النفس، صص ١١-١٣.

الثالثة: القوّة المولّدة، التي تقوم بعملية التوالد والتناسل.^١
والنفس الحيوانية لها قوتان؛ محرّكة ومدركة. وبوساطة القوّة المحرّكة تعمل النفس على تحريك البدن بشكل إرادي، وبوساطة القوّة المدركة تعمل على إدراك الجزئيات.^٢
إنّ النفس الإنسانية تحظى بقوتين، وهما: القوّة العاملة، والقوّة العاملة. وتسمّى هاتان القوتان بـ«قوّة العقل النظري»، و«قوّة العقل العملي» أيضاً.
وبذلك، فإنّ القوّة المحرّكة والمدركة، يشترك فيها الإنسان وسائر الحيوانات، وأمّا القوّة العاملة (العقل النظري)، والقوّة العاملة (العقل العملي)، فيختصّ بهما الإنسان فقط. وقلنا إنّ النفس على أساس القوّة المحرّكة، تعمل على تحريك البدن بشكل إرادي، وإنّما تدرك الجزئيات بوساطة القوّة المدركة. إنّ هذين العاملين - أي: التحريك الإرادي، وإدراك الجزئيات - مشتركان بين الإنسان وسائر الأنعام؛ ولكنّ هناك نوع خاصّ من الإدراك؛ وهو إدراك الكليات، ونوع خاصّ من العمل؛ أي العمل على أساس التأمل العقلائي، فهو عمل خاصّ بالإنسان، ولا يتشارك فيه مع الأنعام.

العقل النظري

إنّ مهمّة العقل النظري - من وجهة نظر ابن سينا - بشكل عام هي إدراك الكليات؛ سواء في قسم التصورات أو في قسم التصديقات، وأمّا العقل النظري فله بالنسبة إلى الصور المجردة والكليّة أربع حالات. ومن هنا، يذهب ابن سينا - مثل الفارابي - إلى تقسيم العقل النظري إلى أربع درجات، وهي:

١. العقل الهولاني: إنّ العقل الهولاني هو أدنى درجات العقل النظري. وإنّ للعقل النظري في هذه المرحلة حالة من الاستعداد بالنسبة إلى الصورة الكليّة. يقول ابن سينا في هذا الشأن: «فأولها قوّة استعدادية لها نحو العقولات، وقد يُسمّيها قوم عقلاً هولانياً».^٣

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، صص ٤٠٧-٤٠٩؛ ابن سينا، الطبيعيات من كتاب الشفاء، ج ٢، صص ٣٢-

٣٣؛ ابن سينا، النجاة، صص ٣١٨-٣٢٠.

٢. ابن سينا، رسالة النفس، صص ١٣-١٥؛ ابن سينا، النجاة، صص ٣٢٠-٣٢١؛ ابن سينا، الطبيعيات من كتاب الشفاء، ج ٢، صص ٣٢-٣٣.

٣. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٣.

إنَّ هذه الدرجة من العقل النظري موجودة عند جميع الأفراد. وإنَّ العقل في هذه المرحلة مفتقر إلى الصور الكليّة، والفعليّة الوحيدة التي يمتلكها هي حالة الاستعداد وتقبّل الصورة المجردة، كما أنَّ للهوى مثل هذه الحالة بالنسبة إلى المادّة. ومن هنا، يُطلق على العقل في هذه المرحلة عنوان العقل الهولاني.

٢. العقل بالملكة: وهي مرحلة ما بعد العقل الهولاني. وفي هذه المرحلة يصل العقل إلى أصول المعرفة النظريّة - التي هي ذات المعقولات الأولى والبدهيّات - ويستعدّ إلى استنباط المعقولات الثانية والأمور النظريّة من المعقولات الأولى. ويقول ابن سينا في هذا الشأن: «وتلوها قوّة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى؛ فتهيأ بها لاكتساب الثواني»^١. وفي هذه المرحلة يكون العقل قد وصل إلى فعليّة إدراك الجزئيات، من قبيل: «استحالة اجتماع النقيضين» أو «إنَّ الكلَّ أكبر من الجزء» وما إلى ذلك، وأمّا بالنسبة إلى النظريّات فما يزال يقبع في حالة القوّة والاستعداد. وعليه، فإنَّ العقل النظري في هذه المرحلة له من جهة حالة الفعليّة، ومن جهة أخرى حالة القوّة. وبطبيعة الحال، فإنَّ فعليّة هذه المرحلة - التي هي مرحلة إدراك الكليّات - تكون على شكل فطري أو إلهام إلهي، ولا تحتاج إلى نشاط عقلائي واستدلالي خاصّ. ومن هنا، فإنَّ عامّة الناس يمتلكون هذه المرحلة من العقل أيضًا.

٣. العقل بالفعل: في هذه المرحلة تتحقّق المعقولات الثانية في النفس أيضًا، ولكنَّ الإنسان لا يلتفت إليها بالفعل، وإنّما يلتفت إلى هذه المعقولات متى ما أراد، ويعمل على إيصالها إلى مرحلة الفعليّة في ذاته. وبطبيعة الحال، فإنَّ لهذه المرحلة من العقل بالقياس إلى المرحلة اللاحقة - حيث لا تكون النفس حاصلة على المعقولات الثانية فقط، وإنّما تكون ملتفتة إلى صورها الفعليّة أيضًا - حالة من القوّة والاستعداد. ومن هنا، فإنَّ ابن سينا يسمّي هذا العقل قياسًا إلى العقل اللاحق - الذي هو العقل المستفاد - قوّة. كما يعرف العقل اللاحق بعقل الكمال، ويقول في هذا الشأن:

«ثمَّ يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال: أمّا الكمال، فإنَّ يحصل لها المعقولات بالفعل

مشاهدة متمثلة في الذهن، وهو نور على نور. وأما القوّة، فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفرغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو المصباح. وهذا الكمال يُسمّى عقلاً مستفاداً، وهذه القوّة تُسمّى عقلاً بالفعل»^١.

٤. العقل المُستفاد: إن هذه المرحلة هي آخر مرحلة في العقل النظري. وفي هذه المرحلة يكون العقل النظري قد وصل إلى الفعلية المطلقة؛ حيث تكون الصور المعقولة حاضرة في النفس على نحو الفعلية، وتقع مورداً للمشاهدة.

وفي هذه المرحلة يكون العقل النظري مثل العقل الفعّال؛ إذ تكون المعقولات حاضرة عنده على نحو حضوري. إنَّ اختلاف هذين العقلين يكمن في أنَّ العقل المُستفاد قد أخذ فعلية من العقل الفعّال، وتكون له حالة انفعالية بالنسبة إلى العقل الفعّال. ومن هنا، فإنَّ ابن سينا بعد العبارة الأخيرة، يشير إلى هذه النقطة مباشرة، وهي أنَّ تكامل النفس والوصول إلى أعلى درجات العقل، يكون بوساطة العقل الفعّال؛ إذ يقول: «والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعّال»^٢.

العقل العملي

إنَّ كلمات وتعبيرات ابن سينا في مورد العقل العملي، ليست على وتيرة واحدة، وإنَّ منزلة العقل العملي - مثل العقل المفارق والعقل النظري - ليست واضحة. ومن هنا، فإنَّنا في هذا القسم بعد نقل كلام ابن سينا بشأن العقل العملي، سوف نعمل على تحليل هذا الكلام، لنصل بعد ذلك في نهاية المطاف إلى خلاصة هذا الكلام^٣.

يقول ابن سينا في الطبيعيات من كتاب الشفاء والنجاة: إنَّ القوّة العاملة (العقل العملي) هي المبدأ المحرّك لبدن الإنسان بأفعال جزئية منبثقة عن الروية والتفكير^٤.

١. م.ن، صص ٣٥٣-٣٥٤.

٢. م.ن، ص ٣٥٤.

٣. لقد استقطنا البحث الخاص بالعقل العملي من مقالة لنا سبق أن نشرت في مجلّة (ناهمي مفيد).

٤. ابن سينا، الطبيعيات من الشفاء، ج ٢، ص ٧٣؛ ابن سينا، النجاة، ص ٣٣٠.

ثم قال في توضيح وظيفة العقل العملي: إنَّ للعقل العملي ثلاثة اعتبارات وجهات، وعلى أساس كل واحد من هذه الجهات، تصدر عن الإنسان أفعال خاصّة؛ الجهة الأولى بالقياس إلى القوّة الحيوانية النزوعية، والجهة الثانية بالقياس إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، والجهة الثالثة بالقياس إلى ذاته.^١

إنَّ العقل العملي بالقياس إلى القوّة الحيوانية النزوعية، يكون سبباً في حدوث حالات من قبيل: الحياء والخجل والضحك أو البكاء، ممّا هو من مختصّات الإنسان. إنَّ العقل العملي بسبب الفعل والانفعال - الذي يحدث في وجود الإنسان سريعاً - يستعدّ لينتج هذا النوع من الحالات في الإنسان.

إنَّ العقل العملي - بالمقارنة إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة - قوّة تعمل على توظيف القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة في استنباط تدابير الأمور الحادثة، والتي هي في معرض الفساد، واستنباط الصناعات الإنسانيّة.

إنَّ العقل العملي بالقياس إلى ذاته قوّة تصل بمساعدة من العقل النظري إلى آراء تتعلّق بالأعمال وتسمّى بالمشهورات؛ من قبيل أن الكذب والظلم قبيح.^٢

وقد ذكر ابن سينا في كتاب عيون الحكمة ما يُشبه المسائل التي سبق له أن ذكرها في كتاب الشفاء والنجاة. وقال دون أن يذكر العقل العملي أو القوّة العاملة: «ومن الحيوان الإنسان، يختصّ بنفس إنسانيّة تسمّى نفساً ناطقة .. ولها خواص، منها ما هو من باب الإدراك، ومنها ما هو من باب الفعل، ومنها ما هو من باب الانفعال. فأما الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال، ففعل ليس يصدر عن مجرّد ذاتها. وأما الإدراك الخاصّ [إدراك الكليّات]، ففعل يصدر عن مجرّد ذاتها من غير حاجة إلى البدن.. فأما الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنيّة: فالتعقّل والرويّة في الأمور الجزئيّة فيما ينبغي أن يُفعل وما لا ينبغي أن يُفعل بحسب الاختيار. ويتعلّق بهذا الباب استنباط الصناعات العمليّة والتصرّف فيها؛ كالملاحة

١. م. ن.

٢. ابن سينا، الطبيعيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٧؛ ابن سينا، النجاة، صص ٣٣٠-٣٣١.

والفلاحة والصبغة والنجارة. وأمّا الانفعالات، فأحوال تتبع استعدادات تعرّض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة؛ كالأستعداد للضحك والبكاء والحجل والحياء والرحمة والرأفة والأنفة»^١.

في النصّ أعلاه، تمّ فصل الانفعالات عن الأفعال، إلّا أنّ جميع هذه الأمور العمليّة قد تمّ بيانها بما هي من مختصّات الإنسان، التي تصدر عن النفس بمشاركة من البدن. كما تمّ تقسيم الأفعال بدورها إلى قسمين، وهما: «استنباط الحُسن والقبح في الأمور الجزئية»، و«استنباط الصناعات». وعلى هذا الأساس، فإنّ ابن سينا قد نسب المهام الثلاثة - التي نسبها في كتاب الشفاء والنجاة إلى العقل العملي - في كتاب عيون الحكمة إلى النفس الناطقة؛ من حيث ارتباطها بالبدن. وبذلك، فإنّ ابن سينا عمد ونسب هذه المهام الثلاثة في عيون الحكمة إلى النفس الناطقة بعد أن كان قد نسبها في الشفاء والنجاة إلى العقل العملي. وقد ذكر في البيان الأوّل - الذي أفاده في كتاب الشفاء والنجاة - أنّ المهمة الثالثة للعقل العملي تكمن في «إدراك الآراء التي تتعلّق بالأفعال». وإنّ هذه الآراء قد تكون من الآراء الكليّة المرتبطة بالعمل، من قبيل: «الظلم قبيح»، أو الآراء الجزئية المرتبطة بالعمل، من قبيل: «إنّ هذا الفعل قبيح ولا ينبغي فعله»؛ وأمّا في البيان الثاني - الذي أفاده في عيون الحكمة - فلم يذكر سوى الآراء الجزئية المرتبطة بالعمل.

وعلى كلّ حال، فإنّه على أساس الكلام المذكور في كلّ من الشفاء والنجاة وعيون الحكمة، يكون للعقل العملي مهام ثلاث، وهي: الانفعالات الخاصّة بالإنسان، واستنباط الصناعات الإنسانيّة، وإدراك الحُسن والقبح الأخلاقي. ومن بين هذه المهام الثلاثة، تعدّ المهمة الأولى عمليّة، وأمّا المهمّتان الأخريان، فهما - على الرغم من ارتباطهما بالعمل - إدراكيّتان. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل العملي ليس مجرد قوّة عمليّة أو إدراكيّة بحتة، بل هو قوّة عاملة كما هو قوّة مدركة أيضًا؛ ولكن حيث أنّ مدركاته تمثّل مقدّمات في القيام بالأفعال والأعمال، فإنّه يُسمّى بـ«القوّة العاملة» أيضًا.

وقد أشار ابن سينا في رسالة النفس - من بين هذه المهام الثلاث - إلى خصوص المورد الثاني

١. ابن سينا، عيون الحكمة، صص ٤٠-٤١.

والثالث فقط: «وأما القوّة العاملة، فهي التي تسمّى بالعقل العملي، ومنها تأتي الأخلاق الحسنة والقييحة، ومنها استنباط الصناعة»^١.

يعمد ابن سينا إلى تعريف العقل العملي بأنّه مبدأ الأخلاق الحسنة والقييحة؛ بمعنى أنّ العقل العملي من خلال إدراكه للأفعال الحسنة والقييحة، يكون منشأً للأخلاق الحسنة والقييحة؛ وذلك لأنّ إدراك الأفعال الحسنة والقييحة يكون مبدأً للعمل، وإن كان مبدأً بعيداً. من هذه العبارة لابن سينا، لا يمكن أن نفهم ما إذا كانت مهمّة العقل العملي هي إدراك الأحكام الجزئية للعمل أو إدراك أيّ نوع من أنواع الأحكام المرتبطة بالعمل، الأعمّ من الحكم الكليّ أو الجزئيّ. وقد اكتفى ابن سينا في كتاب الإشارات بمجرد بيان المهمّة الثالثة من مهام العقل العملي فقط، وذلك بتفسير خاصّ منه، إذ يقول: ومن جملة قوى النفس القوّة التي تحتاج إليها النفس في تدبير البدن، وعنوان العقل العملي خاصّ بهذه القوّة. ووظيفة هذه القوّة هي استنباط تلك المجموعة من الأعمال الإنسانيّة والجزئيّة، التي يجب القيام بها ليصل الإنسان إلى غاياته الاختياريّة. وهذا الاستنباط من المقدمات الكليّة الأوليّة ومن المشهورات التجريبيّة للعقل النظري^٢.

إنّ كلام ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات يحتاج إلى شرح وتوضيح، لا سيّما بالنظر إلى أنّ كتاب الإشارات هو الكتاب الأخير من بين المؤلفات الشهيرة لابن سينا، وبالتالي فإنّه يحتوي على آخر الآراء التي توصل إليها.

إنّ العقل العملي - في ضوء كلام ابن سينا في الإشارات - قوّة تعمل النفس على توظيفها في استنباط الأحكام الجزئيّة الخاصّة بالعمل من الأحكام الكليّة العمليّة؛ إلّا أنّ استنباط الأحكام الكليّة العمليّة يقع على عاتق العقل النظري. وبذلك، فإنّ العقل النظري يتولّى مهمّة استنباط الأحكام الكليّة للحكمة النظريّة والعمليّة؛ وأما العقل العملي فيتولّى استنباط الأحكام الجزئيّة العمليّة من الأحكام الكليّة. من ذلك نأخذ هذه الأحكام على سبيل المثال: «العدالة حسنة»،

١. ابن سينا، رسالة النفس، ص ٢٤.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، صص ٣٥٢-٣٥٣.

و«الظلم قبيح»، و«الصدق حسن». يمكن أن نعتبر هذه الأحكام من الأحكام الأولية أو من المشهورات أو الأحكام التي يحصل الإنسان عليها في ضوء تجاربه. وعلى كل حال، فإنها أحكام يستنبطها العقل النظري؛ وعندما يصدر العقل النظري هذه الأحكام، يتم لحاظ كل واحد من هذه الأحكام بوصفها كبرى في القياس، إذ يعمل العقل العملي على استنباط الحكم الجزئي بعد إضافة الصغرى إليه. من قبيل أن يصل من هاتين المقدمتين: «هذا الفعل عادل»، و«العدل حسن»، إلى نتيجة تقول: «إن هذا الفعل حسن».

إن الصغرى مفهوم جزئي، وإدراك المعاني الجزئية يقع على عاتق قوّة الوهم؛ ثمّ تعمل القوّة الواهمة على إدراكها. وكذلك فإنّ الكبرى حكم كلي، وإدراك الحكم الكلي يقع على عاتق العقل النظري. وعلى هذا الأساس، يقوم العقل النظري بإدراكها. وبالتالي فإنّ العقل العملي هو الذي يصل إلى استنباط النتيجة بعد أخذ هاتين المقدمتين بنظر الاعتبار؛ وذلك لأنّ نتيجة الحكم الجزئي ترتبط بالعمل، وإنّ استنباط هذا الحكم يتكفّل به العقل العملي.

وبذلك، فإنّ العقل العملي يدرك الحكم الجزئي بمساعدة العقل النظري، وإنّ مهمّة العقل العملي، هي إدراك الحكم الجزئي العملي، واستنباط هذا الحكم من الحكم الكلي العملي.^١ وفي الطبيعيات من كتاب الشفاء، نقرأ ما ورد في كتاب الإشارات والتنبيهات، مع توضيح أكثر، إذ يقول:

١. يقول نصير الدين الطوسي - في شرح عبارات ابن سينا المذكورة آنفاً - إنّ العقل العملي يستنبط الحكم الكلي المرتبط بالعمل من المقدمات الكلية للعقل النظري؛ ثمّ يستنبط من هذا الحكم الكلي - الذي هو بمنزلة الكبرى - وكذلك الصغرى الجزئية، حكماً جزئياً مرتبطاً بالعمل. وعلى هذا الأساس، فإنّ استنباط الحكم الكلي والجزئي، يُعدّ من مهام العقل العملي.

إنّ هذا الكلام قد يكون صحيحاً في محله؛ ولكنّه لا يفهم من كلمات ابن سينا إلا بصعوبة بالغة؛ إذ إنّه يقول بوضوح إنّ العقل العملي يستنبط الحكم الجزئي من المقدمات الكلية للعقل النظري. كما أنّ كلام ابن سينا الذي سوف نقله بعد ذلك، يؤيد هذا الأمر. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الكلام يدور حول استنباط الحكم الكلي الخاصّ بالعمل، وليس مجرد إدراكه. إنّ ظاهر عبارة ابن سينا، أنّ العقل النظري هو الذي يستنبط الحكم الكلي الخاصّ بالعمل، وإنّ العقل العملي إنّما يستنبط النتيجة بعد أخذ هذا الحكم الكلي وإدراكه وفهمه بعد ضمّ الصغرى.

إنَّ لدى الإنسان قوَّة خاصَّة بإدراك الآراء والأحكام الكلِّية، ولديه قوَّة خاصَّة بإجالة الرأي والتفكير في تلك المجموعة من الأمور الجزئية النافعة والضارَّة، والتي يجب العمل بها أو اجتنابها؛ أي الأمور الحسننة والقيحة، والخير والشرِّ. وإنَّ هذا الأمر يحصل من طريق نوع من القياس والتأمُّل. إنَّ هذه القوَّة في قياسها تأخذ الكبرى من القوَّة الأولى - التي تدرك الكلِّيات - ثمَّ تصل بنفسها إلى نتائج جزئية مرتبطة بالعمل.

إنَّ القوَّة الأولى تسمَّى بالعقل النظري، والقوَّة الثانية تسمَّى بالعقل العملي. إنَّ العقل النظري يتعاطى مع صدق القضايا وكذبها، والعقل العملي يتعاطى مع الخير والشرِّ في الجزئيات. والعقل النظري يتعامل مع الواجب والممتنع والممكن، والعقل العملي مع القبيح والجميل والمباح. وإنَّ مبادئ العقل النظري هي الأوليات. وأمَّا مبادئ العقل العملي، فهي المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات المدركة بالوهم الظني^١.

إنَّ ابن سينا يُسمِّي القوَّة مورد البحث بالعقل العملي أو القوَّة العاملة؛ وذلك لأنَّ عمل هذه القوَّة يقع في المبادئ العملية للإنسان؛ بيان أنَّ هذه الأحكام العقلية، هي التي تؤدِّي في الفعل الإنساني إلى الشوق والإرادة، وبالتالي فإنَّها تؤدِّي في نهاية المطاف إلى العمل.

إنَّ العقل النظري إنَّما يدرك الأحكام الكلِّية فقط. إنَّ الحكم الكلِّي - حتَّى إذا كان مرتبطاً بالعمل - فإنَّه لا يؤدِّي إلى تحفيز وإثارة الشوق والإرادة والقيام بالعمل، وإنَّما هو مجرد أمر نظري وفكري. ومن هنا، فإنَّ ابن سينا يُسمِّي القوَّة المدركة للأحكام الكلِّية بالعقل النظري، سواء أكانت الأحكام الكلِّية مجرد أحكام نظرية بحثة أو كانت أحكاماً كلِّية مرتبطة بالعمل.

ذكرنا في بداية بحث العقل العملي عبارة من كتاب الشفاء والنجاة؛ إذ وصف ابن سينا العقل العملي بأنَّه المبدأ المحرِّك للبدن، فما هو معنى هذه العبارة؟ في ضوء المسائل التي تقدِّم ذكرها، فإنَّ مراد ابن سينا ليس هو أنَّ العقل العملي يؤدِّي إلى تحريك البدن مباشرة - كما هو شأن القوَّة المحرِّكة - بل إنَّ مراده هو أنَّ العقل العملي واحد من المبادئ المحرِّكة للبدن، وإنَّ كان مبدأ بعيداً ومع الوساطة. وعبارة أخرى: إنَّ المبدأ الوحيد المحرِّك للبدن - والمختصَّ بالإنسان - هو العقل العملي؛ إذ إنَّ سائر المبادئ الأخرى مشتركة بين الإنسان والأنعام.

١. ابن سينا، الطبيعيات من الشفاء، ج ٢، صص ١٨٤-١٨٥.

ولهذا السبب، فإنَّ ابن سينا يميّز العقل العملي أو القوّة العاملة من القوّة المحرّكة، ويرى أنَّ العقل العملي أو القوّة العاملة مختصّة بالإنسان. وبذلك فإنَّ العقل العملي قوّة هي مبدأ العمل ومختصّة بالإنسان. إذاً يمكن تسميته بالقوّة الإنسانيّة العاملة. وكانت عبارة ابن سينا في كتاب الشفاء والإشارات والتنبيهات على النحو الآتي:

إنَّ القوّة العاملة (العقل العملي) هي المبدأ المحرّك لبدن الإنسان بأفعال جزئية منبثقة عن الرويّة والتفكير.^١

يقول ابن سينا في رسالة الحدود - ضمن بيان المعاني المختلفة للعقل - بشأن العقل العملي: «والعقل العملي: قوّة للنفس هي مبدأ لتحريك القوّة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية [ظنيّة أو عمليّة] معلومة».^٢

كما قال ابن سينا في عيون الحكمة ما يلي:

«فالشيء في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفساً ناطقة وله قوتان: إحداها معدّة نحو العمل ووجهها إلى البدن وبها يميّز بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل وما يحسن ويقبح من الأمور الجزئية ويقال له العقل العملي والثانية قوّة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهي وهذا يسمّى العقل بالقوة والعقل الهولاني».^٣

وبذلك نرى أنَّ هناك تناغماً وانسجاماً في كلام ابن سينا المذكور في رسالة الحدود وعباراته المنقولة في عيون الحكمة مع ما ورد عنه في كتاب الإشارات والتنبيهات.

نقسم كلام ابن سينا حول العقل العملي إلى أربعة أقسام - (وبالنظر إلى بعض الملاحظات يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام أو قسمين) - وذلك على النحو الآتي:

١. إنَّ العقل العملي له ثلاث مهام، أحدها عملي بشكل مباشر، والمهمّتان الأخريان

١. ابن سينا، الطبيعيات من الشفاء، ج ٢، ص ٧٣؛ ابن سينا، النجاة، ص ٣٣٠.

٢. ابن سينا، الحدود أو التعريفات، ج ١، صص ٢٤٠-٢٤١.

٣. ابن سينا، عيون الحكمة، ص ٣٦٢.

إدراكيتان وعمليتان بشكل غير مباشر. إنَّ هذه المهام عبارة عن: الانفعالات، واستنباط الصناعات الإنسانيّة، وإدراك الأعمال الحسنة والأعمال القبيحة. كما نرى هذا البيان في كتب الشفاء والنجاة.

٢. لقد ذكر في موضع من عيون الحكمة البيان الأوّل ذاته، مع فارق أنّه تمّ تفسير المهمّة الثالثة بأنّها استنباط الأحكام الجزئية المرتبطة بالعمل، وليس إدراك أيّ نوع من الأحكام الجزئية والكلية بشأن العقل.

٣. في رسالة النفس تمّت الإشارة إلى المهمتين الأخيرتين فقط. وقد تمّ بيان المهمّة الثالثة بشكل مبهم أيضًا. وعليه، ربّما تمّ تأويله بتفسير البيان الأوّل، أو بتفسير البيان الثاني.

٤. وفي كتاب الإشارات والتنبيهات وكذلك في فقرة من كتاب الشفاء، يتمّ بيان المهمّة الثالثة في مورد العقل العملي فقط، وذلك بمعنى استنباط الأحكام الجزئية المرتبطة بالعمل.

بالنظر إلى التصريحات الموجودة في كتاب الإشارات والتنبيهات، وعيون الحكمة في مورد تفسير المهمّة الثالثة، يمكن لنا أن نستنتج ما يلي: إنَّ عبارات البيان الأوّل والثالث بشأن المهمّة الثالثة، يُحمل على التفسير الذي ورد في البيان الثاني والرابع. وإنَّ إدراك الأحكام الجزئية العمليّة وحده مهمّة العقل العملي، وإنَّ الإدراكات الكلية المرتبطة بالعمل تنسب إلى العقل النظري. وبذلك، فإنّ البيان الأوّل والبيان الثاني، سوف يكونان بيانًا واحدًا، وإنّ كلام ابن سينا سوف يكون على ثلاثة أقسام.

وكذلك لو سأل سائل: هل العقل هو القوّة الإدراكية الوحيدة؟ أو أنّ غير الإدراك من الانفعالات المختصة بالإنسان تصدر عنه أيضًا؟ بناء على هذا السؤال، ينقسم كلام ابن سينا إلى قسمين. فإنّه في بعض كلماته (البيان الأوّل والثاني)، قال بأنّ العقل العملي له مهمّة إدراكية وغير إدراكية، وأمّا في بعض البيانات (البيان الثالث والرابع) فقد تحدّث عن مجرد المهمّة الإدراكية في مورد العقل العملي.

وعلى كلّ حال، فإنّه في مقام الجمع بين أقوال وكلمات ابن سينا، هناك أمامنا طريقتان للحلّ: الطريقت الأوّل: أن نجعل من كتاب الإشارات والتنبيهات هو الأصل؛ إنَّ هذا الكتاب

هو آخر الكتب التي ألفها ابن سينا. وعليه، فإنّه في كتاب الإشارات عمل على إخراج المهمتين الأوليين للعقل العملي، واقتصر على مجرد نسبة استنباط الحكم الجزئي العملي إلى العقل العملي فقط.

الطريق الآخر: هو أن نعتبر المطالب الواردة في الكتب الأخرى أيضاً، ونقول: إن ابن سينا يأخذ جميع هذه المهام الثلاثة بشأن العقل العملي بعين الاعتبار؛ ولكنه يؤثر الاكتفاء حيناً بموردين، وفي بعض الأحيان يكتفي بالإشارة إلى مورد واحد منها فقط. وبمقتضى قاعدة «الجمع - مهما أمكن - أولى من الطرح» يبدو أن الحلّ الثاني هو الأصحّ. وبذلك سوف تبقى جميع كلمات ابن سينا معتبرة، وذلك بطبيعة الحال في ضوء بعض التفاسير التي تتقدّم ذكرها.

وفي تأييد هذا الرأي، يجب القول: إن المهمة الثالثة للعقل العملي، هي المهمة الأكثر أهمية من وجهة نظر ابن سينا؛ وعليه حتّى في كتاب الشفاء والإشارات والتنبيهات بعد بيان المهام الثلاثة في مورد العقل العملي، إنّما يرى المهمة الثالثة بوصفها من مهام العقل العملي في نفسه، ويرى ذلك عملاً لهذه القوّة بالقياس إلى ذاته. وبالتالي، فإنّه يعمل على تعريف المهمتين الأخريين بوصفهما من مهام وأعمال العقل العملي بالمقارنة إلى القوى الحيوانية. وعلى هذا الأساس، فإنّ غاية ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات، هي توضيح وبيان المهمة الأصلية للعقل العملي. والآن ما الذي يمكن قوله بشأن المهمتين الأخريين للعقل العملي، ولا سيّما بشأن المهمة الأولى التي هي في الأصول العملية غير معرفيّة؟ يرى ابن سينا أنّ تمايز النفس الإنسانية بالنسبة إلى النفس الحيوانية، يكمن في امتلاك القوّة العاملة والعاملة أو العقل النظري والعقل العملي. ومن ناحية أخرى، فإنّ القوّة العاملة أو العقل النظري، إنّما يبحث في مجرد إدراك الكليات، ويرتبط بالعالم الأعلى والعقل الفعّال فقط. وعلى هذا الأساس، يجب أن ننسب سائر النشاطات الإنسانية الأخرى - الأعمّ من النشاطات الإدراكية وغير الإدراكية - إلى القوّة المتبقية، وهي القوّة العاملة أو القوّة العملية.

وعلى هذا الأساس، ليس مجرد إدراك الأحكام الجزئية المرتبطة بالعمل الإنساني والأخلاقي

فقط، بل وحتى استنباط الصناعات الإنسانية - التي لا يمكن للحيوانات أن تقوم بها - وانفعالات، من قبيل: الحياء والتعجب والضحك والبكاء التي لا توجد في سائر الحيوانات، يجب أن تنسب إلى القوّة العاملة والعقل العملي أيضاً. وبطبيعة الحال، فإنّ المهمة الأهم والأكثر أصالة من بين جميع هذه الأمور بالنسبة إلى العقل العملي، هي إدراك الأحكام الجزئية العملية.

إنّ كلام ابن سينا في كتاب المبدأ والمعاد، يمثل تأييداً لهذا الوجه من الجمع؛ إذ يقول:

«... وتزداد نفساً تسمى ناطقة، ولها قوتان: قوّة مدركة عالمة، وقوّة محرّكة عاملة..

والقوّة المدركة العالمة تختصّ بالكليات الصرفة، والقوّة المحرّكة العاملة تختصّ بها من شأن الإنسان أن يعمل؛ فيستنبط الصناعات الإنسانية، ويعتقد القبيح والجميل فيما يفعل ويترك... والقوّة العاملة مشبّهة بالعادات.. ولها الجربزة والغباوة والحكمة العملية - المتوسّطة بينها - وبالجملة جميع الأفعال الإنسانية، وتستعين كثيراً بالقوّة النظرية؛ فيكون عند النظري الرأي الكلي، وعند العملي الرأي الجزئي المعدّ نحو المعمول»^١.

١. ابن سينا، المبدأ والمعاد، الفصل الرابع، ص ٩٦.

المصادر

- ابن سينا، الحسين بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.
- _____، الإلهيات من الشفاء، شرح: إبراهيم مدكور، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.
- _____، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- _____، الحدود أو التعريفات، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد مهدي فولادوند، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٣ هـ.ش.
- _____، النجاة، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٤ هـ.ش.
- _____، رسالة النفس، تصحيح: موسى عميد، طهران، نشر انجمن آثار ملي، ١٣٣١ هـ.ش.
- _____، المبدأ والمعاد، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافي، ١٩٩٨ م.
- _____، عيون الحكمة، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، ط٢، ١٩٨٠ م.

العقل في الفكر الأخباري^١

محمد بياباني اسكوني^٢

١. أهمية التعقل في القرآن والروايات

يدعو القرآن الكريم الإنسان في كثير من الآيات إلى التعقل والتفكير، ويذم الذين لا يأبهون لعقولهم ويتركون التعقل ليلتهجوا ما وجدوا عليه آباءهم:

﴿إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^٣.

يعتبر القرآن الذين يتعقلون ويتدبرون في الآيات الإلهية، ويستمدون العبر والدروس من تاريخ الماضين والأحداث المحيطة بهم، يعتبرهم أناساً ذوي تدبير، بينما يرى الكافرين والمشركين والجاحدين بعيدين عن التعقل.

﴿وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٤.

ويرى القرآن الكريم أكثر الناس بعيدين عن التعقل:

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل از دیدگاه اخباریان» في كتاب سر چشمه حكمت: جستارهای در باب عقل الإعداد:

على نقى خداياری، باللغة الفارسية، إصدار؛ مؤسسه فرهنگي نبا، الصفحات ٢٦١ إلى ٣٠٣.

تعريب: حيدر نجف.

٢. باحث حوزوي.

٣. البقرة: ١٧٠.

٤. الجاثية: ٥.

﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^١.

وللعقل مكانته المهمة في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً، فهم يعتبرون العقل حجة الله تعالى الباطنة التي تظهر وتبرز بوساطة الرسل والأنبياء الإلهيين - الذين هم حجة الله سبحانه الظاهرة - وتأخذ بأيدي البشر نحو التكامل. يقول الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم:

«يا هشام! ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة.

يا هشام! إنَّ لله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول»^٢.

ويقول الإمام الصادق عليه السلام:

«... والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»^٣.

ويقول الإمام الرضا عليه السلام إنَّ العقل حجة من الله في تشخيص الأنبياء الحقيقيين من الكاذبين: «يَعْرِفُ بِهِ الصَّادِقَ عَلَى اللَّهِ [الرَّسُولَ] فَيُصَدِّقُهُ وَالكَاذِبَ [عَلَى اللَّهِ وَمَنْ يَدَّعِي النَّبُوَّةَ كَذِبًا] فَيُكَذِّبُهُ»^٤.

ويقرّر رسول الإسلام الكريم أنَّ العقل نور القلب وروح الإنسان فيقول: «ألا ومثلُ العقل في القلب كمثُل السراج في وسط البيت»^٥. وفي حديث آخر، يُعدّ العقل كمثُل النور يُعرفُ به الحقُّ من الباطل: «العقل نور في القلب يفرِّق به بين الحقِّ والباطل»^٦.

١. المائة: ١٠٣.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٦.

٣. م.ن، ص ٢٥.

٤. م.ن.

٥. الصدوق، علل الشرايع، ص ٩٨.

٦. الديلمي، إرشاد القلوب، ص ١٩٨.

إذاً، مع أنّ العقل أشبه بنور منير يدلّ الإنسان ويرشده نحو الحقّ والواقع، ولكن كما قال الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، هو نور باطني للإنسان يزداد كما لا بطاعة الإنسان لله سبحانه. وعلى حدّ بيان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، يزيح الرسل والمرّبون الإلهيون أستاراً - تمنع تنوير العقل - فيتجلّى إثر ذلك النور الباطني للإنسان فتتنور روحه وفؤاده. وهكذا يتبيّن للإنسان صدقٌ وحقّ الرسل والأنبياء الذين بعثهم ربّ العالمين:

«فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه... ويشيروا لهم دفائن العقول»^١.

يدلّ كلام سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام هذا على أنّه لو لم يُبعث الرسل الإلهيون بين العباد ولم يعرفوهم على الأخلاق والأحكام والقوانين الإلهية الصانعة للإنسان، لما كان للبشر طريق إلى تلك الآداب. طبعاً يتحقّق هذا الأمر على هذا النحو طبقاً للسنة والإرادة الإلهيتين، ولو شاء الله تعالى أن يهدي الناس كلّهم وينبّههم إلى الأحكام الإلهية بشكل آخر، لما كان في ذلك أيّ إشكال من جانب الله سبحانه. وهذا لا يعني أنّ البشر متعبّدون بشكل محض أمام الأنبياء الإلهيين، وليس لهم أيّ فهم أو إدراك لما يأتونهم به، بل يدلّ على أنّ البشر يفهمون كلام الرسل والأنبياء الإلهيين، ويتقبّلونه أو ينكرونه بشعور ووعي.

إذاً، حين يقول الرسول لا تتفكّروا ولا تنه أو ينكرونه بشعور ووعي.

هم أي فهم أو إدراك لما يأتونهم به، بل يدل على أنّ البشر يفهمون التعقّلوا في الله تعالى، ولا تعمّقوا ولا تدقّقوا في القضاء والقدر الإلهيين، فليس هذا بمعنى أنّ يتقبّل الإنسان هذا الشيء عن الرسول تعبداً، بل أنّ يتنبّه إلى تذكيرات الأنبياء وتنبهاتهم بأنّ مثل هذه الأمور خارجة عن متناول العقل، ويجب عدم توكؤ الإنسان على عقله في الوصول إليها، فهي طريق جدّ مظلم وبحر جدّ عميق. السير في مثل هذا الطريق والوقوع في مثل هذا البحر، يستلزم وسيلة مناسبة له، وليس العقل الإنساني بهذا المستوى والحدود.

٢. الإفراط والتفريط بشأن العقل

هناك الكثير من التصريح في النصوص الدينية حول منزلة العقل وبيان حدود تنويره من قبل رسول الإسلام الكريم، وبذلك يُتوقع أن يدرك علماء الدين كلماته إدراكاً صحيحاً، فراعوا حرمة هذا النور القيم. بيد أن فريقاً منهم سلكوا طريق الإفراط، وسار فريق آخر في طريق التفريط.

العقليّون الإسلاميّون - والذين يسمّونهم المعتزلة - خاضوا في التحليلات العقلية للمعارف الدينية أكثر من اللازم، غافلين عن أن معظم المعارف الإلهية فوق مستوى العقول البشرية الناقصة. وبذلك ابتعدوا عن المعارف الدينية الأصيلة، بل وحالوا حتى دون تكامل العقل ورشده؛ إذ كما قلنا يبلغ العقل الإنساني رشده وتكامله باتباع التعاليم الدينية، وليس بالتصورات والأخيلة البشرية التي تسمّى المعقولات.

يروى عن الإمام الباقر عليه السلام أن الله تعالى بعد أن خلق العقل امتحنه، وحينما خرج من الامتحان ناجحاً مرفوع الرأس، قال له:

«وعزّي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملك إلاّ فيمن أحبّ»^١.

كما من الواضح أن الفلاح والهداية غير ميسورين إلاّ بمعرفة العقل واتباعه. بعد أن يبيّن الإمام الصادق عليه السلام جنود العقل والجهل - الذين هم جذور كلّ الأعمال الحسنة والسيئة - يقول عليه السلام:

«فلا تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل، إلاّ في نبيّ أو وصيّ أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان. وأمّا سائر ذلك من موالينا، فإنّ أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود، حتى يستكمل وينقى من جنود الجهل؛ فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وإنّما يدرك الفوز بمعرفة العقل وجنوده ومجانبة الجهل وجنوده. وفقنا الله وإياكم لطاعته ومرضاته»^٢.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٦.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٣.

إذاً، كمال العقل في التحلّي بالأخلاق والآداب الإنسانيّة، واجتناب الأدران والابتعاد عن شيطان الجهل، مع الفهم والشعور، وهو الاتّباع الواعي الفطن. من جانب آخر، ينكر أهل الحديث، أيّ الحشويّة من أهل السنّة، كلّ أنواع الإدراك والفهم العقلي، فيرفضون مكانة العقل في المعارف الدينيّة، ويرون العقل أدنى من المنزلة التي عينها الله تعالى له، ويتجاهلون حجّيته، ويهبطون بالفهم الإنساني للأحكام الدينيّة والحقائق الوحيانيّة إلى حدّ التعبد في جميع الأمور والحالات.^١

إذاً، الجماعة الأولى تلتزم أكثر من اللازم بالعقول البشريّة الناقصة، والجماعة الثانية تتعبدّ تعبدًا تامًّا بالألفاظ والنصوص الدينيّة وتنفي كلّ أشكال فهم الحقائق المعنويّة، فيعرضون الدين الحقيقي على عباد الله كجسم بلا روح. بل إنّ الجماعة الأولى لم تسلب روح الدين من يد البشريّة وحسب، بل وخلعوا على جسد الدين الروح التي صنعوها هم وعرضوها على التائقين إلى الحقّ الباحثين عنه. ونذكر هنا رواية حولهم فيما يتعلّق بموضوع الجبر والاختيار:

«مساكين القدريّة أرادوا أن يصفوا الله عز وجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه».^٢

الإله الذي ليست له أيّة سيطرة على عبادته كيف سيكون معبودًا ويخضع له الإنسان؟! وكذلك من يكون له مثل هذا تصوّر لاختيار العباد، لن يكون توحيداً ومعرفة لله صحيحين أيضًا؛ لأنّ أهل الحديث وتبعاً لهم الأشاعرة والسلفيّة، رفضوا فهم البشر للنصوص الدينيّة، ولم يروا أيّ طريق لفهم الدين سوى التعبد، وعطلوا العقل تعطيلاً تامًّا، فقد واجهوا مشكلة في إدراك المضامين الدينيّة أيضًا، ولم يصلوا إلى التوحيد الخالص، بل اعتبر بعضهم الله كالإنسان الذين لهم أيدي وأرجل وأعضاء جسمانيّة.^٣

١. برنجكار، آشنای با فرق و مذاهب اسلامی.

٢. فقه الرضا عليه السلام، ص ٣٤٩؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥، ص ٥٤.

٣. العسكري، نقش أئمة در إحياء دين، ج ١٠، صص ٣٥-٤١؛ برنجكار، آشنای با فرق و مذاهب اسلامی،

٣ . العقل والنص عند الإمامية

الروايات الكثيرة للأئمة المعصومين عليهم السلام - والتي صدرت عنهم عليهم السلام بعد ظهور آراء ومجالات فكرية لعلماء العامة في خصوص المعارف الدينية - أدت إلى صيانة علماء الشيعة من النزعة العقلية العامة للمعتزلة، ومن نزعة النص لدى أهل الحديث. ولكن، حيث أن علماء الإمامية كانت لهم دوماً حواراتهم مع علماء العامة لإثبات معتقداتهم وتبيينها، فقد استفادوا من قواعدهم الكلامية والأصولية واستخدموا منهجهم في كتبهم. وقد أدى هذا الأمر إلى أن يستعمل بعض علماء الشيعة - الذين لا يستسيغون هذا المنهج - أسلوباً آخر. وقد كان ظهور العلماء الأخباريين والأصوليين في نطاق الفكر الإمامي على هذا النحو. ومع أن القسم الأكبر من ظهور النزعة الأخبارية، كان في مضمار علم الفقه وعلم الأصول أو الأحكام، غير أن الأخباريين اعتمدوا على الأحاديث في مجال العقائد، وأيضاً في مجال الأحكام. لذلك، سوف نسلط الضوء في هذه الدراسة على العقل من منظار الأخباريين في كلا المجالين.

بيد أن هذا لا يعني أن الأخباريين لم يكونوا يعيرون أي اهتمام أو قيمة للعقل، إذ إن حجج العقل، مما شددت عليه الروايات والأحاديث. لذلك يكتب الملا محمد أمين الأسترآبادي في حاشيته على «أصول الكافي» ذيل الفقرة «أكمل للناس الحجج بالعقول»، من كلمات الإمام موسى بن جعفر عليه السلام هُشام:

خلق في الناس العقل بمعنى الغريزة. ولولا ذلك لما تم لأحد حجة ودليل على الآخر؛ لأن العقل المناظر المتفكر، لا يستطيع أن يجحد المقدمات الواضحة الاستلزام للمدعى^١.

٤ . ماضي الأخبارية

منهج كل أصحاب الأئمة والمحدثين الكبار، مثل المرحوم الكليني والشيخ الصدوق وغيرهما، يسمونه المنهج الأخباري. يسمي محمد أمين الأسترآبادي الشيخ الصدوق وأباه ومحمداً بن يعقوب الكليني وأستاذه علياً بن إبراهيم، يسميهم أخباريين قداماً^٢.

١ . مهريزي وصدراي، تراث أحاديث الشيعة، الكتاب الثامن، ص ٢٨١ و ٢٨٢.

٢ . الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٩١.

إنَّه يعتقد أنَّ تقسيم الشيعة إلى أخباريين وأصوليين، كان مشهوراً في الماضي أيضاً. ويقول إنَّ الشهرستاني صرَّح بذلك في «الملل والنحل»، والسيد شريف الجرجاني في «شرح المواقف»، والعلامة الحلي في «نهاية الأصول».

يقول الشهرستاني الذي عاش في القرن السادس الهجري:

ثمَّ إنَّ الإمامية... كانوا في الأوَّل على مذهب أئمَّتهم في الأصول، ثمَّ لما اختلفت الروايات عن أئمَّتهم وتمادى الزمان، فاختلفت كلُّ فرقة منهم طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلية، إمَّا وعيدية وإمَّا تفضيلية، وبعضها أخبارية، إمَّا مشبهة وإمَّا سلفية^١.

ويقول في موضع آخر:

وبين الأخبارية منهم والكلامية سيف وتكفير، وكذلك بين التفضيلية والوعيدية قتال وتضليل^٢.

ويقول السيد الشريف الذي عاش في القرنين الثامن والتاسع للهجرة:

كانت الإمامية أولاً على مذهب أئمَّتهم، حتَّى تمادى بهم الزمان، فاختلفوا وتشعب متأخروهم إلى معتزلة، إمَّا وعيدية وإمَّا تفضيلية، وإلى أخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة. وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون التشابهات على أنَّ المراد بها ظواهرها، وسلفية يعتقدون أنَّ ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف^٣.

بعد أن يروي المرحوم الأسترآبادي عبارات «شرح المواقف» و«الملل والنحل»، يروي عن

العلامة الحلي أنَّ أخباريي الإمامية يعتمدون على أخبار الآحاد في أصول دينهم وفروعه^٤. ويؤيِّد المرحوم الشيخ الحرَّ العاملي، صاحب «وسائل الشيعة»، هذا الواقع - بأنَّ المشهور أنَّ علماء الشيعة قبل الأسترآبادي ينقسمون إلى أخباريين وأصوليين - وينقل كلمات المرحوم الأسترآبادي^٥ عنها مضيفاً:

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٦٥.

٢. م. ن، ص ١٧٢.

٣. الإيجي، شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٩٢.

٤. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٩٧ نقلاً عن «نهاية الوصول»، مخطوط، ص ١٤٧.

٥. الحرَّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص ٣٧١.

إنَّ رئيس الأخباريين هو النبي ﷺ ثم الأئمة عليهم السلام؛ لأنَّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنما كانوا يعملون في الأحكام بالأخبار قطعاً، ثمَّ خواص أصحابهم، ثمَّ باقي شيعتهم في زمانهم.^١ يعتقد المرحوم صاحب «الحدائق»، وهو من الأخباريين، أنَّ أوَّل من صنَّف الشيعة إلى أخباريين ومجتهدين، هو محمد أمين الأسترآبادي.^٢

وقد نفى المرحوم محمد تقي الأصفهاني صاحب «هداية المسترشدين» وجود سوابق للأخبارية قبل محمد أمين الأسترآبادي.^٣

لا مرأى أبداً في أنَّ المرحوم محمد أمين الأسترآبادي كان أوَّل من أطلق الأخبارية على فئة معيَّنة ذات منهج مستقل عن باقي علماء الشيعة، ولكن هل كان هذا هو أيضاً منهج محدثي الشيعة وقدماء الصحابة؟

يبدو أنَّ تقارن عصر الأئمة عليهم السلام مع أصحابهم، أدَّى إلى أن يراجع الأصحاب الأئمة ورواة الحديث من أجل حلِّ المسائل، وبذلك يستغنون بقوانين أصولية وكلامية عامَّة فيما يحتاجونه في مجال الأحكام والعقائد.

ومع مرور الزمن والابتعاد عن عصر الحضور، بدأت هذه الحاجة تُستشعر في المجتمع العلمي الشيعي، وبدأ بعض العلماء في ضوء الظروف يستخدمون قواعد الأصول والكلام لحلِّ المشكلات العلمية، فاحتوا هذه العلوم ونظّموها، ولكن كما قلنا لا نجد بين علماء الإمامية وأصحاب الأئمة عليهم السلام فرقة تقول بتجسّم الله سبحانه ونفي الحسن والقبح العقليين والاعتقاد بالجر كما هم الحشوية والسلفية من أهل السنة، أو جماعة تماثل المعتزلة السنة في الاعتقاد المحض بالعقل، بحيث يؤوّلون ويرّون كلَّ الظواهر الدينية التي لا تتفق مع العقل. يكتب المرحوم آية الله المرعشي النجفي في «شرح إحقاق الحق» حول أصحاب الحديث:

أصحاب الحديث يطلق تارة على جماعة قصروا النظر على الأحاديث ونبذوا حكم العقل

١. م.ن، ص ٤٤٤.

٢. المحقق البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ١١٧.

٣. الرازي، هداية المسترشدين، ص ٤٨٣ و ٤٨٤.

والإجماع، وجعلوا نصوص الكتاب وظواهره من المتشابهات، ويقال لهم الأخبارية أيضًا، وهم عدّة كثيرة في أصحابنا؛ كالأمين الأسترآبادي والشيخ خلف وغيره من علماء البحرين، وفي العامّة كمحمّد بن أبي ذئب المتوفّى سنة ١٥٩، وزائدة بن قدامة الثقفى، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهم، ويقال لهم الحشوية أيضًا. وتحكى عن أصحاب الحديث من أهل السنّة غرائب: منها جواز تجسّمه ورؤيته [سبحانه] أخذًا بظواهر كلمات نُسبت معانيها إليه تعالى؛ كاليد والعين والسمع والاستواء والمجيء والناظرية والمنظورية وغيرها ممّا تنزّهت ساحة قدسه منها وتعالى عنها علوًّا كبيرًا، وأمّا أصحاب الحديث من أصحابنا فلم يتفوّهوا بأمثال هذه المقالات.^١

إذًا، ليس من الصحيح نسبة الأخبارية بمعناها الخاصّ لدى أهل السنّة - والتي انتهجها أهل الحديث والحشوية والسلفية - لأيّ من علماء الإمامية. كما لا تصحّ نسبة العقلية المعتزلية - القائلة بضرورة تأويل وتبرير كلّ آية أو رواية لا يثبت ظاهرها بالأدلة العقلية - لأيّ عالم من علماء الشيعة بأيّ حال من الأحوال. وعليه، فالنسبة التي ينسبها صاحب «الملل والنحل» وشارح «المواقف» لعلماء الشيعة الإمامية، غير صحيحة قطعًا ولا تصدق على أيّ واحد منهم، ولا يوجد سند ودليل واضح على هذا الأمر.

٥. منهج الأخباريين في الأحكام والعقائد

يقتصر منهج الأخباريين في إثبات أصول المعتقدات الدينية والوصول إلى أحكام الشريعة الإسلامية على روايات أهل البيت عليهم السلام. إنهم لا يعتبرون العقل وحده مرجعًا للوصول إلى الأحكام وإثبات العقائد فقط، بل ولا يعدّون ظواهر القرآن من دون بيان أهل البيت عليهم السلام من الأدلّة على الأحكام والعقائد. بينا المجتهدون والأصوليون، يرون العقل في حالات خاصّة من ضروريات التوصل إلى حقائق الدين. وهم يعدّون ظواهر القرآن حجّة ومن الأدلّة في استنباط الأحكام الإلهية.

وهكذا، فقواعد علم الأصول والكلام معتبرة عند المجتهدين والأصوليين، وضرورية

١ - المرعشي النجفي، شرح إحقاق الحق، ج ١، ص ١٦٨.

حسب رأيهم في إثبات أصول العقيدة الدينيّة والأحكام الشرعيّة. هذا في حين من وجهة نظر الأخباريين، لا تعدّ قواعد ذلكم العلمين ضروريّة، وليس هذا وحسب، بل هي مضرة وسلبية. يذهب المرحوم الفيض الكاشاني إلى أنّ الاختلافات في العقائد الدينيّة ناجمة عن علم الكلام. ويكتب:

كان سبب تلك الاختلافات [الاختلافات في أصول الدين وفروع الأحكام]؛ لأنّ أهل الضلالة أعرضوا عن متابعة الكتاب وأهل بيت رسول الله، ودوّنوا علم الكلام وفنّ الجدل - الذي وضع للردّ على المبتدعة وإسكات أعداء الدين - وكثّروا مسائله حسب آرائهم وأهوائهم ظنّاً منهم أنّهم بذلك يصحّحون عقائد الدين.

كما وضعوا علم أصول الفقه - وهو بدوره فنّ من فنون الجدل مبنيّ على ظنون واهية نادراً جداً ما يحصل فيه اتّفاق في الآراء - ليستنبطوا به الأحكام الشرعيّة والمسائل الفرعيّة. كانت طائفة الإماميّة في زمن خوف وتقيّة وعلى خلاف تامّ مع المنسويين لعلم أهل الضلالة، وكانوا يسمعون منهم كلاماً باطلاً في لبوس الحق، بل كانوا يؤلّفون كتبهم وهم صغار السنّ... لأنّ كتبهم كانت هي المتعارفة والمتداولة في المدارس والمساجد والأماكن الأخرى، وكان تعليمها وتعلّمها هو الشائع والجاري.

... ومضت فترات طويلة على هذا المنوال إلى أن ظهرت أخطاء كبيرة في أصول الطائفتين، واختلط العلم بالجهل، وتحدّثوا في أمور عديدة لم يتحدّث فيها الله ورسوله، بل سكتوا عنها وراحوا يتجادلون ويتناظرون فيها، ووصل بهم الأمر إلى هذا الحدّ من الاختلاف. وتُرك طريقُ قدماء مشايخ الإماميّة رضوان الله عليهم - وهو الاقتصار على مجرّد السماع من أهل العصمة عليهم السلام - في كلّ الأحكام من أصول وفروع، وظهر الحكم حسب الآراء والأهواء - وهو أسلوب أهل الضلالة - في تلك الطائفة، مع أنّ محكمات القرآن نهت في عدّة مواضع عن اتّباع الظنّ والرأي، ووردت في عدّة مواضع من أخبار أهل البيت عليهم السلام النهي عن اتّباع الرأي والاجتهاد والفتوى بغير سماع عن أهل العصمة والسؤال من أهل الذكر الذي أمر به القرآن. وكيف يمكن اتّباع الظنّ والرأي واعتماد العقل والتعقّل في الأمور الدينيّة والمسائل الشرعيّة من أصولها إلى فروعها، مع كلّ هذا الاختلاف والتباين بين عقول بني آدم وآرائهم؟!

هيهات! هيهات! الطريق الأفضل هو أن تأخذ الأمة كلها جميع المسائل الشرعية من أصول وفروع عن الرسول ﷺ أو أوصياء الرسول - المعصومين عن الخطأ والزلل - ويتمسكوا بها، ويتوقفوا في كل ما لم يصل فيه حكم معتبر، ولا يتصرّفوا حسب ما يمليه عليهم عقلمهم الناقص.^١ وفي الجواب عن الإشكال: كثير من المسائل الدينية لا نجد لها في القرآن والحديث، وإذا تركنا جانباً علم الكلام وعلم أصول الفقه، بقينا عاجزين عن فهم تلك المسائل، يقول:

كل ما يحتاجه المكلف من اعتقاديّات وعمليّات وأخلاق، موجودة كلّها في القرآن. ثمّ يشير إلى القواعد الكلية المدرجة في الروايات، ويوضّح أنّه حتّى لو لم تطرح مسألة معيّنة في القرآن والروايات، فيمكن استنباطها من تلك القواعد الكلية.^٢

بعدها يلمّح إلى المرحوم الكليني، والشيخ الصدوق، والسيد ابن طاووس، وعدد قليل من المتأخّرين، فيقول:

يمكن الاعتماد اعتماداً تامّاً على مصنّفاتهم، وكلماتهم لا تموت أبداً؛ لأنّ أقوالهم نقلت عن الله ورسول الله، وهو ما لا يُبدّل ولا يغيّر إلى يوم القيامة... لذلك تراهم لم يصنّفوا أبداً في علم الكلام وأصول الفقه، إلّا على سبيل الردّ على أهل الجدل وتعليل مسائل ذلكم الفنّين، وإرجاعها إلى القرآن وحديث أهل البيت ﷺ.^٣

يصرّح المرحوم محمّد أمين الأسترآبادي بأنّ السبيل الوحيد للوصول إلى المسائل - التي ليست من ضروريّات الدين - هو أحاديث أهل العصمة ﷺ.^٤

مع ذلك، ولأنّه لا يمكن الرجوع للأحاديث في إثبات رسالة الرسول ﷺ، نراه يذهب إلى أنّ هذه المسألة (إثبات رسالة الرسول) إمّا من باب أنّ الإنسان عندما يطّلع على معجزة الرسول ﷺ يقطع بصدق ادّعائه من باب الحدس، كما يظهر من الأحاديث، وإمّا أنّها من الأمور التي

١. الفيض الكاشاني، الرسائل العشر، رسالة طريق الصواب، صص ١١٧-١١٩.

٢. م. ن، ص ١٢٢.

٣. م. ن، ص ١٢٥.

٤. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٢٥٤.

يكون النظر والفكر فيها مقبولاً، على غرار استنباط واستخراج المسائل الفرعية من القواعد الكلية التي وصلتنا عن الأئمة عليهم السلام.

وإثبات النبي صلوات الله عليه وآله رسالته على الأمة، إمّا من باب أنّه من باب بعد الاطلاع على معجزته يحصل القطع بدعواه بطريق الحدس كما يفهم من الأحاديث، وإمّا من القسم المقبول من النظر والفكر، واستخراج الرعية الفروع من القواعد الكلية المتلقاة منهم عليهم السلام من هذا القسم المقبول.^١

ينبغي التنبيه إلى أنّ علم الكلام كان موجوداً في زمن الأئمة عليهم السلام أيضاً، وكان الشيعة على معرفة به، وقد وردت روايات في تأييده أو النهي عنه. وفي ضوء هذه الأمور، يثير المرحوم الشيخ الحرّ العاملي - بطرحه مسألة أنّ الروايات فيها تواتر معنوي في النهي عن علم الكلام - إشكالين اثنين: تتعارض هذه الروايات مع أدلة أخرى تدلّ على حسن المجادلة بالتي هي أحسن، وتتعارض كذلك مع أدلة تثبت حجّة العقل.

بعد أن يطرح المرحوم الشيخ الحرّ العاملي هذين الإشكالين، يردّ عليهما بأنّ الأمر بالمجادلة بالتي هي أحسن، ليس فيه صراحة بجواز الاستدلال والجدل بما لم يصل عن الأئمة عليهم السلام، لا من جهة الدليل ولا من جهة المدلول؛ [أي لا يمكن المجادلة والاستدلال بدليل غير موجود في كلام الأئمة، أو بشيء لا يوجد مدلوله في كلامهم]. كما أنّ هذه الروايات لا تدلّ على أنّ الاستدلال بالدليل العقلي الظنّي جائز، والحال أنّ معظم أدلة المتكلمين ظنيّة ومشمولة بنهي الأئمة.

لكنّ ما يدلّ على حجّة العقل، مقبول وأكيد في خصوص أمور تتوقّف عليها حجّة دليل النقل. وهذه الأمور قليلة وقطعية. مضافاً إلى أنّه لا يوجد دليل على حجّة العقل فيها. ثمّ يذكر أنّ النهي عن إثبات صفات الله تعالى من غير الكتاب والسنة، منقول بتواتر. إذّا، فالمجادلة بالتي هي أحسن، يجب أن تختصّ بالأدلة العقلية التي تقام تأييداً لما ورد في الكتاب والسنة. وفي هذه الحالة يكون الاستدلال بالعقل والنقل، ولا يحصل خوض في النطاق الممنوع.

ثم ينقل روايات سمح فيها الإمام عليه السلام للطيار بالكلام والمجادلة، ثم يقول:
 هذا غير صريح في أن لهذا الرجل أن يتكلم بعقله ويستدل بالدليل الظني أو بدليل غير
 منقول عنهم عليهم السلام أو في إثبات شيء لم يرد عنهم عليهم السلام في إثباته.^١
 كما يروي عن هشام بن الحكم قوله أنه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن خمسمائة مسألة
 كلامية، فأجاب عنها، وصار هشام يحاجج بهذه الإجابات فيما بعد. ثم يقول:
 ومعلوم أن مطالب الكلام لا تزيد عن ذلك. ومن كان ملتزماً بذلك لم يكن داخلًا في
 النهي.^٢

ثم يصرح بأن الكلام الجائز، هو إما الموجود بعينه في كلام الأئمة، وإما الذي يوجد معناه
 في أحاديثهم. وهذا يتنافى مع الكلام المشهور لدينا اليوم، بل إن أدلة علم الكلام تتعارض في
 معظم تفاصيلها مع أحاديث الأئمة عليهم السلام.

وينبّه أيضًا إلى أن أحاديث أهل البيت عليهم السلام الواردة في القضايا والمسائل الكلامية، كثيرة في
 الكتب الروائية. والذي يتتبع فيها، سيكون قادرًا على دفع كل الشبهات بالأدلة التفصيلية، ولن
 يكون باستطاعة أي معاند أو ملحد أن يبيث الشكوك والريب في نفسه.^٣

وهكذا يتجلى أن منهج الأخباريين في إثبات أصول العقائد الدينية والوصول إلى أحكام
 الشريعة المحمدية، غير ميسور إلا بالرجوع إلى روايات أهل البيت عليهم السلام، ولا يوجد طريق آخر،
 ولا يمكن للعقل وحده أن ينير السبيل في هذه المسائل. الشيء الوحيد الذي يمكن اعتبار
 الاستدلال العقلي فيه لازمًا وضروريًا، هو الشيء الذي تتوقف حجية الأدلة النقلية عليه، وهو:
 إثبات نبوة الرسول الخاتم صلوات الله عليه وآله. وهذا له - كما قيل - دليل عقلي قطعي، والأخباريون لا اعتراض
 لديهم عندما يقام دليل عقلي قطعي على شيء ما، لكنهم يعتقدون أن غالبية المسائل المطروحة

١. ليس في هذه الرواية صراحة بأن الطيار يجوز له التحدث بعقله والاستدلال بدليل ظني أو بدليل غير منقول عن الأئمة
عليهم السلام أو دليل لم يرد عنهم عليهم السلام نص في إثباته.

٢. أي: واضح أن مطالب علم الكلام وقضاياها ومسائله، لا تزيد عن هذه المسائل الخمسمائة، والذي يلتزم بها لا يشمل
 النهي.

٣. الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، صص ٥٤٨-٥٥١.

في علم الكلام وأصول الفقه، ليس لها أدلة عقلية. ويرون اختلافات المتكلمين والأصوليين في معظم المسائل الكلامية والأصولية، شاهد صدق على رأيهم هذا، وسوف نتحدث في تمة البحث عن هذا الجانب أكثر.

٦. حجية العقل من منظار الأخباريين

كلّ من له أدنى معرفة بالعقل - وما هي مكانة العقل في المعرفة البشرية - لا يشكّ في حجّيته، خصوصاً إذا اعتبر نفسه تابعاً لأخبار آل محمد ﷺ؛ لأنّهم يؤكّدون في رواياتهم على أنّ العقل حجّة باطنية وملاكٌ للحسن والقبح، والحقّ والباطل.

بيد أنّ إفراط بعض العلماء في شأن العقل، أدّى إلى تفريط بعضهم الآخر. وقلنا إنّ هذا الإفراط والتفريط، كان بشكل علني واضح بين فرق أهل السنة في بعض الأزمنة. لكنّ مثل هذا الشيء، لم يحدث بين علماء الشيعة وأتباع أهل البيت ﷺ بفضل تنوير الأئمة عليهم السلام، ولأنّ بعض هؤلاء العلماء أكّدوا على دور العقل في فهم المعارف والأحكام الدينية أكثر من الحدّ اللازم. مأل فريقي آخر نحو التفريط وقالوا في المقابل أنّ حدود فهم العقل في معرفة الدين ضيقة جداً، لأنّهم لم يروا له أيّ دور أو تأثير. والحقيقة أنّ العقل يعاني من نواقص في الوصول إلى المعارف والأحكام الدينية، وهذه النواقص واضحة جداً ومتمق عليها في خصوص الأحكام. المبدأ والأساس في غالبية الأحكام، هو التعبّد وليس التعقّل والتفكّر، هذا مع أنّ العقل في بعض الحالات يدرك الوجوب والحرمة وما يجب وما لا يجب، مضافاً إلى إدراكه الحسن والقبح. وفي مضمار الأخلاق أيضاً - كما أشرنا في مطلع البحث - يمارس العقل دوراً مهماً، وغالب روايات أهل البيت ﷺ لها طابع التذكير. طبعاً هذا لا يعني أنّ عقل أيّ إنسان يمكنه الوصول إلى تلك الأمور بسهولة، إنّها تحلّي أفراد البشر بهذا النور الإلهي على درجات مختلفة ومراتب متفاوتة، وهذا الأمر يجده كلّ البشر في وجدانهم. إنّ الرشد الفكري للإنسان كلّما ازداد، ترك بصماته وتأثيره في رشده العقلي. كما من الأكيد أنّ هذا النور نعمة إلهية يوصله الله تعالى إلى مستوى الكمال في الأشخاص الذين يعبدونه ويتجنّبون المعاصي والاستكبار.

على أن تصوّرات علماء الشيعة في المعارف العقيدية الدينية مختلفة، ففريق مثل بعض فلاسفة الشيعة يحاولون أن يعتبروا الوصول إلى أصول العقائد الدينية حقاً مطلقاً للعقل، وأن يقولوا بعدم اعتبار وقيمة الاعتصام بالنصوص الدينية في هذا المضمار. وفي المقابل، ثمة طائفة أخرى تستند إلى العقل فقط في الحالات التي تتوقّف عليه فيها حجّة النصوص الدينية. أمّا في غير تلك الحالات، فترى التمسك بالنصوص الدينية وحدها أمراً ضرورياً في جميع العقائد الدينية. طبعاً، ينبغي التفطن إلى أن هذا لا يعني أنهم عطّلوا العقل تماماً في حيز الدين، إنّما القصد هو أن العقل ليس له في المعتقدات الدينية رأي مستقلّ، ولا يمكنه أن يكون نافعاً وفاعلاً وحده، ولا مندوحة من تنوير أهل البيت عليهم السلام وإيضاحاتهم وتعاليمهم، فالحاجة إليها ماسّة ملحّة، ونصوص الدين هي السبيل الوحيد للقبول والتصديق والاعتقاد في كثير من الأمور الجزئية لأصول العقائد الدينية وخصوصياتها، ومن دون الاهتمام لهذه النصوص الدينية، لن يصلها العقل وحده على الإطلاق.

يرى المرحوم الملا محمد أمين الأسترآبادي أن روايات أهل البيت هي الوثيقة الحصرية للمسائل الدينية غير الضرورية، سواء كانت من المسائل الأصولية أو الفرعية، وقيم لإثبات ذلك أدلته فيكتب:

العلوم النظرية قسمان: قسم ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار. والسبب فيه: أن الخطأ في الفكر، إمّا من جهة الصورة وإمّا من جهة المادّة. والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، ولأنّهم عارفون بالقواعد المنطقية، وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة. والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم؛ لقرب مادّة المواد فيها إلى الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ... ومن ثمّ وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية،

وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهيّة وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصّل، والسبب في ذلك ما ذكرناه.

ويقول في موضع آخر: الأنظار العقليّة قسمان:

قسم يكون تمهيداً مادّة الفكر فيه بل صورته أيضاً من جانب أصحاب العصمة، وقسم لا يكون كذلك.

فالقسم الأوّل: مقبول عند الله تعالى مرغوب إليه؛ لأنّه معصوم عن الخطأ.

والقسم الثاني: غير مقبول؛ لكثرة وقوع الخطأ فيه. وإثبات النبيّ صلّى الله عليه وآله رسالته على الأئمة إمّا من باب أنّه من باب بعد الاطلاع على معجزته يحصل القطع بدعواه بطريق الحدس كما يفهم من الأحاديث، وإمّا من القسم المقبول من النظر والفكر، واستخراج الرعيّة الفروع من القواعد الكليّة المتلقّاة منهم عليهم السلام من هذا القسم المقبول.^١ ويتفق المرحوم الشيخ حسين الكركي^٢ والفيض الكاشاني^٣ أيضاً مع المحدث الأسترآبادي من هذه الجهة.

في حاشيته على «أصول الكافي»، يرجّح المرحوم الأسترآبادي إثبات وجود الله تعالى عن طريق الحدوث على إثباته عزّ وجلّ من باب الإمكان والوجوب، ويرى ذلك متطابقاً مع روايات أهل البيت عليهم السلام، ويخطئ رأي الذين يقولون أنّ رسالة الرسل الإلهيين لا تثبت بالمعجزات، ويعتقد أنّ المعاجز تثبت رسالة الرسل الإلهيين. بل وطرح في إثبات توحيد الله تعالى برهان التمانع الذي طرحه المتكلّمون وأقام عليه الأدلّة العقليّة، وهو ما أكّدت عليه الروايات أيضاً.^٤ يستفاد من هذه الكلمات أنّ الأخباريين يقبلون تقبّل ضروريّات الدين وتصديقها والاعتقاد بها من دون أيّ رجوع للروايات. والمراد من ضروريّات الدين في رأيهم، أمور أدلّتها عند علماء

١. الأسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص ٣١٢.

٢. الكركي العاملي، هداية الأبرار، ص ٣٠٢-٣٠٣.

٣. الفيض الكاشاني، الرسائل العشر، رسالة طريق الصواب، صص ١١٧-١٢٥.

٤. مهريزي وصدرايي، تراث أحاديث الشيعة، الكتاب الثامن، صص ٢٩٤-٢٩٩.

الإسلام واضحة جليّة، ولا يوجد أيّ اختلاف بشأنها.^١
 أمّا في غير الضروريات، فيرون أموراً مثل إثبات نبوة الرسول الخاتم ﷺ - التي تتوقف
 حجّية الروايات على إثباتها - داخلية ضمن نطاق المعرفة العقلية، ويعتقدون أنّ العقل كافٍ
 ولازم لإثباتها، طبعاً في ضوء صدور المعجزة عن الرسول ﷺ .
 على أنّهم لم يقدموا في هذا المجال بياناً صحيحاً واضحاً وكيف يعمل العقل في إثبات هذه
 الأمور.

يستشفّ أنّه لإثبات أمر مثل نبوة الرسول الخاتم ﷺ ، لا مناصّ من التمسك بالحسن
 والقبح الذاتيين، والذي هو موضع قبول لدى الأخباريين كافة.^٢
 ولكن ينبغي التفطّن إلى أنّ كلّ هذا يعدّ صحيحاً، عندما يعتبر حدوث المعجزة على يد
 ادّعاء النبوة الكاذبين أمراً قبيحاً، وإثبات ذلك ليس بالأمر اليسير. إضافة إلى أنّ تشخيص
 المعجزة عن باقي الخوارق، ليس بالأمر السهل.

العامل الأصلي الذي أدّى إلى أن يتمسك الأخباريون بالعقل في إثبات النبوة، هو إشكال
 الدور الذي يقع في المسألة؛ بمعنى أنّ إثبات نبوة الرسول الخاتم بوساطة رواياته وأحاديثه، هو
 نفسه عملية مستحيلة ولا يقبلها أيّ عاقل.

إذاً، لا مفرّ من إثبات النبوة بوساطة العقل، وبعد إثبات النبوة تتضح أمور أخرى بفضل
 روايات الرسول وأوصيائه.

ولكنّ مع ذلك، ثمة ها هنا نقطة، وهي أنّه إذا كان إثبات النبوة حكراً على نطاق المعرفة
 العقلية، إذاً لماذا يتمّ تجاهل دور العقل في عقائد أخرى إثباتها أسهل من إثبات النبوة؟! إذا كان
 ما ورد في المقدمات المستخدمة لإثبات النبوة قريباً من الإحساس - وهو ليس كذلك فلماذا لا
 يكون ما ورد في المقدمات المستخدمة لأمر أخرى، قريباً من الإحساس هو الآخر؟!!

أضف إلى ذلك، أنّ حجّية روايات الرسول ﷺ لا تثبت بمجرد إثبات نبوته، بل ينبغي

١ . الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٢٥٢.

٢ . وسيأتي البحث حول الحسن والقبح الذاتيين.

قبل إثبات النبوة، إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وكمالاته، والأهم من كل ذلك العدل الإلهي، ثم يمكن الوصول إلى إثبات النبوة. وبعد ذلك يجب إثبات عصمة الرسول وحجّيته، ليتمكن بإثبات هذه الأمور إثبات حجّية كلام الرسول ﷺ. ومن دون إثبات كل هذه الأمور، لن تكون حجّية الروايات بالمعنى الذي يريده الأخباريون تامّة.

بيد أن ما يوضح المسألة، هو أن الدين مجموعة من القوانين منسجمة ومتجانسة ومرتبّة ومنظّمة، وعقول عقلاء العالم كلّهم وعلومهم ومعارفهم كلّها ملك لصاحب الدين. إذًا، لا يمكن أن يكون ثمة منهج وحلّ وطريقة لقبول الدين وإثباته، لم تعرض في هذه المنظومة. وعليه، فالرجوع إلى الروايات والنصوص المقدّسة الدينيّة، لا يعني التعبّد والتسليم حيالها في كلّ موضع، بل هي تعمل على التنوير والتذكير والحلّ في بعض الحالات. مضافاً إلى أن الأفراد لهم مراتب مختلفة في تمتّعهم بالعقل والعلم، وقد يتقبّل فردٌ شيئاً ما من باب التعبّد، بينما يتقبّله غيره من باب الفهم والشعور والوعي والتحقّق من أحقيّته.

إذًا، إذا راجع شخص النصوص الدينيّة المقدّسة لمعرفة الله تعالى وصفاته وكمالاته والعدل الإلهي أو لإثبات نبوة الأنبياء وعصمتهم وتجلّي الحقّ لفؤاده، فلن يواجه مشكلة في القبول والتصديق والاعتقاد. وفي مقام الإثبات والاحتجاج أيضاً، يؤدّي هذا المنهج نفسه إلى تنبّه الغافلين، ويكون حجّة على المنكرين، وتثبيت الإيمان في قلوب المؤمنين. وليس واجب الأنبياء والأوصياء الإلهيين والعلماء الربّانيين والمربّين الدينيين سوى هذا، ويمكن لعباد الله عبر إطاعتهم والتموضع داخل إطارهم التربوي والعمل بأوامرهم ونواهيهم، الرقيّ تدريجياً إلى درجات الدين والإيمان العليا، ومواصلة درب السعادة بطمأنينة تامّة وقلب مفعم بنور العلم والمعرفة. إذًا، بهذا البيان، يجب أن لا يُعتبَر الذين يريدون الاستعانة بالنصوص الدينيّة المقدّسة في جميع المعارف الدينيّة، حتّى في إثبات وجود الله تعالى وسائر أصول العقيدة، ومواجهة المنكرين والغافلين بالأساليب والحلول الواردة في هذه النصوص؛ يجب أن لا يُعتبَروا بسهولة معارضين للعقل والتعقل، إذ بمراجعة النصوص الدينيّة والعمل بمضامينها، لا يبقى شكّ في صحّة منهجهم.

وربّما كان في كلام المرحوم العلامة محمد تقيّ المجلسي حول عدم الحاجة للكتب الكلاميّة إشارة إلى هذا البيان. يوضّح المجلسي أنّ معرفة الله ومعرفة النبيّ ومعرفة الأئمة المعصومين عليهم السلام هي أفضل العلوم، ويقول:

أدلة هذه المعارف (أي معرفة الله والرسول والأئمة) كلّها فوق حدّ الحصر في القرآن وأخبار الأئمة الأطهار سلام الله عليهم، وهذا العلم يسمّى بعلم الكلام. والظاهر أنّه لا حاجة لكتب المتكلمين، إنّما تكفي الآيات والأخبار.^١

ولايضاح كلام المرحوم الشيخ الصدوق؛ إذ قال:

ولا مع عدم المخبر الصادق ما لا يدرك إلّا به.

يقول:

أي: لم تفضّل بالتكليف من دون مُحبر صادق، بدون اكتراث إلى أنّه معصوم من الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم، الشيء الذي لا يمكن الوصول إليه من دون مخبر صادق؛ بمعنى: لسنا في التكليف العقليّة بحاجة إلى مخبر صادق، بل عرفنا المخبر الصادق بأنّه مخبر صادق بالعقل. ولكن في كفيّة المعارف والتكليف ليس العقل مستقلاً، وما لم تبعث أنبياءً ورسلاً لم تُكف بتلك التكليف.^٢

يبدو للوهلة الأولى أنّ هناك تناقضاً في ظاهر هذين الكلامين، ولكن في ضوء المطالب والنقاط التي ذكّرت في هذا الخصوص، يتّضح أنّ مراده من مراجعة الروايات في باب معرفة الله ورسله والأئمة، ليس أنّ يكون الإنسان في هذه الأمور متعبداً ومقلداً، بل المراد أنّ الروايات تعرض أفضل طريق لمعرفة الله والنبوة والإمامة، وهو طريق يكفي المؤمنين ولا حاجة إلى طرق أخرى.

ويلوح أنّ الملام محمد أمين الأسترآبادي، تفتنّ هو الآخر لهذه النقطة. وقد جعل الفصل الحادي عشر من «الفوائد المدنيّة» للإشكال على المعتزلة والأشاعرة بشأن تعيين الواجب الأوّل

١. المجلسي، لوامع صاحب قراني، ج ١، ص ٢٢.

٢. م. ن، ص ١٦٥.

في الأمور الدينيّة، فقال:

كلّ من تكلم في مسألة أوّل الواجبات وفي مسألة أهل الفترة والأطفال وأشباههما بمقتضى عقله - وهم أهل المعتزلة والأشاعرة وجمع قليل من أفاضل أصحابنا - زلت قدمه... ومن تمسك فيهما وفي غيرهما بأصحاب العصمة عليهم السلام العاصمين للأمة عن الخطأ في المسائل النظرية نجا، وهم الأخباريون من أصحابنا المنتزموں بالتمسك بكلام العترة الطاهرة عليهم السلام في كلّ مسألة ليست من ضروريّات الدين.

ثم يروي كلمات وعبارات عن المعتزلة والأشاعرة لينقل بعدها عن «شرح المواقف» أنّ النظر في معرفة الله، بسبب تحصيل المعرفة، واجب باتّفاق الأشاعرة والمعتزلة. وينقل عن الكتاب نفسه أنّ أبا الحسن الأشعري يعتقد أنّ الواجب الأوّل هو معرفة الله؛ لأنّ معرفة الله أصل وجذر كلّ المعارف والعقائد الدينيّة...

ثم يقول:

قد تواترت الأخبار عن أهل بيت النبوة متّصلة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، بأنّ معرفة الله تعالى (ومعرفة توحيده) بعنوان أنّه خالق العالم وأنّ له رضا وسخطاً، وأنّه لا بدّ من معلّم من جهة الله تعالى ليعلم الخلق ما يرضيه وما يسخطه من الأمور الفطرية التي وقعت في القلوب بإلهام فطريّ إلهي، كما قال الحكماء: الطفل يتعلّق بثدي أمّه بإلهام فطريّ إلهي.

ثم يقول في إيضاح ذلك:

وتوضيح ذلك: أنّه تعالى أهمهم بتلك القضايا؛ أي خلقها في قلوبهم وأهمهم بدلالات واضحة على تلك القضايا، ثم أرسل إليهم الرسول وأنزل عليه الكتاب، فأمر فيه ونهى.

ويقول بعد ذلك:

ومعرفة الله تعالى قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق الإلهام... فأوّل الواجبات الإقرار اللساني بالشهادتين.

وكذلك تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام بأنّه على الله التعريف والبيان، وعلى الخلق

أن يقبلوا ما عرفهم الله تعالى...

وبأن من لم يحصل في حقه هذه الأمور - سواء كان من أهل الفترة أو كان له مانع آخر - لم يتعلّق به تكليف في دار الدنيا، ويتعلّق به تكليف بدل ذلك يوم القيامة....
وفهم من كلامهم عليهم السلام أن الاعتراف والإقرار القلبي أمر مغاير للمعرفة التصديقية التي بها يرتفع الشك والتردد، وأنّ الأوّل فعل مطلوب من العبد، وأنّ الثاني من خلق الله في القلوب.^١

وبعد نقله روايات في باب معرفة الله وحجية العقل، يكتب:

إنّ الله تعالى يوقع في القلب، نجد الخير ونجد الشرّ مع المنبّهات على كلّ واحد منهما، وإنّ الشيطان يوقع فيه خلاف ذلك، فالعقل يميّز بين الصواب والخطأ والظنّ واليقين، ويختار الصواب واليقين. وهذا معنى كونه حجة كما يستفاد من الروايات.^٢

ثمّ ينقل عددًا كبيرًا من الروايات في باب أن المعرفة والهداية من فعل الله وما يفعله العباد هو مجرد الإقرار والتسليم، ويكتب بعدها:

يستفاد منها [من الروايات] أنّ العباد لم يكلفوا بتحصيل معرفة أصلاً، وأنّه على الله التعريف والبيان أوّلاً بإلهام محض، وثانيًا بإرسال الرسول وإنزال الكتاب وإظهار المعجزة على يده صلّى الله عليه وآله، وعليهم قبول ما عرفهم به الله.^٣

ويوضّح في حاشيته على «أصول الكافي» ذيل الرواية: «حجة الله على العباد النبيّ» أنّه جرى بيان هذا المعنى في الروايات بثلاثة أشكال، الأوّل: الله على خلقه حجّتان؛ ظاهرة وباطنة. والشكل الثاني: الحجة على الخلق اليوم، العقل الذي يعرف به الصادق من الكاذب. والشكل الأخير هو هذه العبارة موضوع البحث، ومعنى الثلاثة واحد، وهو أنّ التكليف تتعلّق بالملكف عندما تكون فيه خصوصيتان، الأولى: يخلق الله تعالى فيه غريزة من دونها لا يفهم الخطاب ولا

١. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، صص ٤٠٥-٤٠٨.

٢. م.ن، ص ٤٢٧.

٣. م.ن، ص ٤٤٥؛ انظر: المازندراني، شرح أصول الكافي، ج ٥، ص ٤٨.

يُمَيِّز بين الخطأ والصواب. والثانية: يعي دعوة الرسول الذي يدعو الخلق نحو الله.^١
بهذا البيان، حجّية العقل أمرٌ مسلمٌ به بين كلِّ علماء الشيعة، والأخباريون يوافقون هذا
المبدأ ولا يعارضونه أبداً، ومعارضتهم مقتصرة على حدود حجّيته.

كما اتّضح أنّ العقل يزدهر ويبلغ رشده وكماله بفضل الدين الإلهي. وهكذا تؤيّد الحجّة
الباطنة والحجّة الظاهرة إحداهما الأخرى، والاختلاف والنزاع بين هاتين الحجّتين الإلهيتين
يوجب زوال اعتبارهما كلاهما.

النقطة الجديرة بالاهتمام هي: حذار أن يتصور أحدُ أن الأخباريين وحدهم هم من يقيّدون
ويحدّدون إدراك العقل، بل واضح أنّ العرفاء والصوفيّة أيضاً يقولون بمحدودية العقل في
الوصول إلى المعارف الدينيّة وحقائق الأشياء، ويشكّلون على من يريدون الوصول إلى الحقائق
بأدلّتهم العقليّة ويستهيئون بهم.

طبعاً للعلامة الطباطبائي أيضاً كلام جدير بالتدبّر في هذا المضمار. يقول في الجواب على
أحد المعترضين:

أنا وأنتم من البشر ندرك بمقتضى الشعور الإنساني والذات التي أودعها الله فينا بعض
الأشياء، بينها سلسلة من القضايا لا نشكّ إطلاقاً في صحّتها ونتقبّلها بالضرورة، من قبيل أنّ
الواحد [العدد] نصف الاثنين، وأنّ الأربعة [العدد] أكثر من الاثنين.

نسمّي مثل هذه الإدراكات والتصديقات العقل القطعي، ومعنى حجّيتها هو قبولنا لها
بالضرورة، وإذا أردنا حلّ مجهول من مجهولات مسائل المبدأ (التوحيد) والمعاد وكيّات الخلق
بمثل هذه المعلومات البديهيّة الضروريّة، نسمّي هذا البحث اصطلاحاً بحثاً فلسفياً.

إذاً، كما تبين، ما من دين أو مذهب ولا أيّ منهج نظري لا يمكنه عن أيّ طريق نفي حجّية
العقل القطعي وصحّة البحث الفلسفي وإلغائه.^٢

بقليل من التأمل نكتشف أنّ جوهر هذا الكلام، هو في الحقيقة نفسه كلام الملام محمد أمين

١. مهريزي وصدراي، تراث أحاديث الشيعة، الكتاب الثامن، ص ٢٨٤.

٢. الطباطبائي، الشيعة، ص ٢١٨.

الأسترآبادي وسائر الأخباريين الذين لا يوافقون العقل إلا في الأمور القريبة من الإحساس والقطعية بكل معنى الكلمة، وهذا ما لا يوجد إلا في الرياضيات والمنطق.

وإذا، يتجلى أنه في الحقيقة لا يوجد اختلاف، والتفاوت في موضوعات ومصاديق هذه الفكرة الأصلية؛ فالأخباريون يرونها قليلة جداً، بينما الفلاسفة يجرونها على غالبية المسائل، ويحاولون البحث في جميع المسائل الدينية وكأنها مسائل فلسفية.

ثمّة كلام للمرحوم السيد نعمه الله الجزائري في هذا المجال، يوضح أنه لو كانت المباحث الفلسفية والكلامية والأصولية كلها من البديهيات الأولية لوافقها الأخباريون أيضاً. ويرى أن الدليل العقلي على ثلاثة أقسام، فيقول:

الأول: ما كان بديهيًا ظاهرًا في البدهة ولا يعارضه آخر، مثل الواحد نصف الاثنين، وما في درجته من البديهيات. الثاني: ما كان دليلاً عقلياً عارضه نقلي، إلا أن ذلك العقلي قد تعاضد مع نقلي آخر. فهذا أيضاً يترجح على الدليل النقلي عند التعارض، ولكنّ التعارض في الحقيقة إنما هو بين النقلات...

الثالث: ما تعارض فيه محض العقل والنقل من غير تأييد بالنقل. فهذا لا نرجح فيه العقل بل نعمل بالنقل...^١

وكما نلاحظ، لا يعتقد السيد نعمه الله الجزائري، وهو من الأخباريين، أن الدليل النقلي ممكن المعارضة بالدليل العقلي البديهي، ويعتبره بمفرده حجة حتى لو لم يؤيده الدليل العقلي.

٧. الحسن والقبح العمليان

في هذا الخصوص توجد ثلاث نظريات بين علماء الإسلام:
النظرية الأولى: الحسن والقبح من مشهورات عامة الناس
يعتقد الفلاسفة وبعض الأصوليين أن حسن العدل وقبح الظلم من جملة المشهورات التي اعتبرها العقلاء لمصلحة نظام حياتهم الاجتماعية. وعليه، فنظرية الحسن والقبح من الأمور

١. الجزائري، الأنوار النعمانية، ج ٣، ص ١٣٣.

الاعتباريّة التي لا يمكن تصوّر أيّ واقعيّة لها وراء اعتبار العقلاء. يقول ابن سينا:
إذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فاعرض قولك: العدل جميل والكذب
قبيح، على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلّف للشكّ فيها، تجد الشكّ متأتّيًا
فيها، وغير متأتّ في أن الكلّ أعظم من الجزء.^١

أي: متى ما أردت معرفة الفرق بين الشائع والمشهور بالأمر الفطري، فاعرض قضية «العدل
جميل والكذب قبيح» على فطرتك، وحاول أن تشكّك في هذين الحكمين. وعندها ستكتشف أن
الشكّ في هذين جائز وممكن، بينما هو غير ممكن في قضية مثل: «الكلّ أكبر من الجزء».

ويكتب المرحوم الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، وهو من الأصوليين:
المراد بأن العدل يستحقّ عليه المدح والظلم يستحقّ عليه الذمّ، هو أنّها كذلك عند العقلاء،
وبحسب تطابق آرائهم، لا في الأمر نفسه.^٢

طبقًا لهذه النظريّة، ليس لأيّ فعلٍ حسنٍ أو قبيحٍ ذاتيٌّ، والعقل بدوره لا يدرك الحسن
والقبح، إنّما الحسن والقبح أمر عقلائيّ تعاقدية جعله العقلاء لأسباب منها المصالح والمنافع
الاجتماعيّة. يكتب العلامة الطباطبائي في تكوين الحسن والقبح:

يشبه أن يكون الإنسان أوّل ما تنبّه على معنى الحسن تنبّه عليه من مشاهدة الجمال في
أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلقة، وتناسب نسب الأعضاء وخاصّة في الوجه... ويسمّى
كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء والمساءة والقبح... ثمّ عمّم ذلك إلى الأفعال
والمعاني الاعتباريّة والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملاءمتها لغرض الاجتماع،
وهو سعادة الحياة الإنسانيّة أو التمتع من الحياة وعدم ملاءمتها، فالعدل حسن، والإحسان
إلى مستحقّه حسن، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في موارد حسنات، والظلم
والعدوان وما أشبه ذلك سيئات قبيحة لملاءمة القبيل الأوّل لسعادة الإنسان أو لتمتّعه التام في
ظرف اجتماعه وعدم ملاءمة القبيل الثاني لذلك، وهذا القسم من الحسن وما يقابله تابع للفعل

١. إنسينا، النجاة، ص ٦٣.

٢. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٢، ص ١٢٥.

الذي يتّصف به من حيث ملاءمته لغرض الاجتماع، فمن الأفعال ما حسنه دائماً ثابت إذا كان ملاءمته لغاية الاجتماع وغرضه كذلك كالعدل، ومنها ما قبحه كذلك كالظلم. ومن الأفعال ما يختلف حاله بحسب الأحوال والأوقات والأمكنة أو المجتمعات، فالضحك والدعابة حسن عند الخلان لا عند الأعاظم.^١

أن نعتبر الحسن والقبح اعتباريين، فهذا لا يسقط استقلال العقل في معرفة الحسن والقبح وحسب، بل ولا يمكن تعميمه على الأفعال الإلهية. يكتب المرحوم الأستاذ مرتضى مطهري في هذا الخصوص:

من وجهة نظر الحكماء، فكرة حسن وقبح أعمال الإنسان - والتي يتشكّل منها الوجدان الأخلاقي للبشر - فكرة اعتبارية وليست حقيقية. قيمة الفكرة الاعتبارية قيمة عملية، وليست قيمة علمية وكشفية. كلّ قيمتها في أنّها واسطة وأداة. الفاعل بالقوة من أجل أن يصل إلى هدفه الكمالي من أفعاله الإرادية، مضطراً لصناعة واستخدام مثل هذه الأفكار باعتبارها «آلة فعل». والذات الأحادية المقدّسة - وهي وجود صرف وكمال محض وفعلية خالصة - منزّهة عن مثل هذه الفاعليات ومثل هذه الأفكار وعن استخدام «آلات» بأيّ شكل وبأية كيفية.^٢

تشارك هذه النظرية مع النظرية التالية، وهي نظرية الأشاعرة، في إنكار الحسن والقبح العقليين، مع أنّها تختلف عنها من جهات. وقد ورد تحليل لهذه النظرية في تفسير «پیام قرآن» (رسالة القرآن) كما يلي:

البعض اشترطوا الاتفاق بين العقلاء في تعريف الحسن والقبح وتشخيص حالاتهما ومصاديقهما، وقالوا: الحسن هو الشيء الذي يتفق العقلاء على مدح فاعله، والقبح هو الشيء الذي يتفق العقلاء على مذمته.

والحال أن هذا خطأ. موافقة العقلاء لأمر ما تتعلق بقوانين تعاقدية أو كما يصطلح عليها تشريعية...؛ أمّا الحالات التي ليس لها طابع تعاقدية بل لها طابع عينيّ تكويني، فالمعيار فيها

١. الطباطبائي، الميزان، ج ٥، ص ١٠، ذيل الآيات ٧٧-٨٠ من سورة النساء.

٢. المطهري، عدل إلهي، ص ٥٢.

هو الإدراك الإنساني... في مسألة حسن الإحسان وقبح الظلم، لا حاجة إطلاقاً لأن نبقي بانتظار اتفاق العقلاء وحكمهم العام. فهذه فكرة ندرکہا بصراحة الوجدان، مثل سائر إدراکاتنا بخصوص القبائح والمحاسن... .

و خلاصة القول، هي أن الحسن والقبح عقليّان وليسا عقلائيّين، والفرق بين هذين كبير.^١ والمرحوم الشهيد السيّد محمد باقر الصدر أيضاً يساوي بين القائلين بالحسن والقبح الاعتباريين، وبين الأشاعرة الذين أنكروا الحسن والقبح العقليّين، ويذكر بأنّ الأشاعرة أنكروا الحسن والقبح العقليّين بصراحة، بينما أنكروا الفلاسفة بصورة مبطنّة خفيّة؛ لأنّهم أرجعوا الحسن والقبح العقليّين إلى الأمور العقلائيّة والقضايا المشهورة.^٢ وفي موضع آخر يرى أنّ القول بعقلائيّة الحسن والقبح معارض للوجدان والتجربة، ويضيف:

أمّا الوجدان، فهو قاض بأنّ قبح الظلم ثابت، بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل؛ كما يمكن الممكن.

وأمّا التجربة، فلأنّ الملحوظ خارجيّاً عدم تبعيّة الحسن والقبح للمصالح والمفاسد، فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه. ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه، فقتل إنسانٍ لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه يتمّ به إنقاذ إنسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة، ومع هذا لا يشكُّ أحدٌ في أنّ هذا ظلم وقبيح عقلاً.^٣

ويقول الأستاذ ساحة آية الله الحاج الشيخ حسين الوحيد الخراساني في درس البحث الخارج في الأصول حول هذا الموضوع:

في هذا الخصوص للمرحوم الإصفهاني رأيي، وهو أنّنا ليس لدينا قضية برهانيّة في حالات

١. المكارم شيرازي، تفسير پیام قرآن، ج ٤، صص ٤٢٤ و ٤٢٥.

٢. الصدر، بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٣٢.

٣. م.ن، ص ٥٦.

الحسن والقبح العقليين، بل هي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام. وإذا، فحسن العدل وقبح الظلم ليسا من الأوليات ولا من الفطريات ولا من التجريبات ولا من الحدسيات ولا من المتواترات ولا من الحسيات الظاهرية والباطنية. إنهما ليسا من أي واحدة من هذه الأقسام التي ينتظم منها البرهان؛ أي إنهما ليسا من مبادئ البرهان. وهذه النظريات فيها إشكالات...

الإشكال الثاني هو أن لزوم طلب وفحص أصول الدين ومبانيه؛ أي المبدأ والمعاد والنبوة وغيرها، ينتهي كله بالحسن والقبح. وإذا كان هذان أيضاً جَعَلًا عقليًا، فأى لزوم يبقى لفحص تلك الأصول؟

الإشكال الثالث هو أنه إذا كان حسن العدل وقبح الظلم جَعَلًا عقليًا ومعللاً بالحفاظ على المصالح والتحرّز من المفسد من أجل حفظ النظام، فيجب أن نلتزم في الحالات التي لا تكون فيها المفسدة النوعية بالظلم، بأن ذلك الظلم ليس قبيحاً. وكذلك المصلحة النوعية إذا لم تكن على فعل ما، فيجب أن لا يكون ذلك الفعل حسنًا. وفي هذه الحالة، ينبغي الالتزام بانتفاء الحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب في معظم الأحكام الشرعية، وخصوصاً العبادات، وهذا كلام لا يلتزم به أحد.

هذه النظرية كما أوضحنا فيها إشكالات عديدة، وإذا تمّ قبولها لا يضطرب أساس الاستدلالات الكلامية في غالبية أبواب العقائد الدينية وحسب، بل ويتعرّض أساس الأحكام العبادية الإلهية والثواب والعقاب - كما قال الأستاذ آية الله الوحيد الخراساني - للإشكال. بالإضافة إلى كل ذلك، سوف تستأصل جذور الأخلاق القائمة على الحسن والقبح. وعليه، يتّضح أن هذه النظرية ليست نظرية يمكن الوثوق بها وقبولها.

النظرية الثانية: الحسن والقبح شرعيان

وهي نظرية الأشاعرة، فهم يقولون بالجبر في أفعال الإنسان، لذلك ينكرون عقلية الحسن والقبح، إذ لا يمكن القول بالجبر في أفعال البشر، وفي الوقت ذاته القول بصحة العذاب والعقاب الإلهي على هذه الأفعال، وكذلك القول بعقلية الحسن والقبح؛ لأنّ لازمة مثل هذا

الأمر، صدور القبيح عن الله. وهكذا أنكروا الحسن والقبح العقليين في صحّة العقاب على عمل لم يحدث، وقالوا: كل ما يقوم به الشارع ويأمر به فهو حسن، وكل ما يتركه وينهى عنه فهو قبيح. يكتب صاحب «شرح المواقف» حول هذا:

القبيح عندنا [أي عند الأشاعرة] (مائبي عنه شرعاً) نهى تحريم أو تنزيه (والحسن بخلافه)؛ أي ما لم يُنه عنه شرعاً كالواجب والمندوب والمباح، فإنّ المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى، فإنّه حسن أبداً.^١

إنكار الحسن والقبح العقليين له تبعاته، ومنها: يجوز أن يدخل الله سبحانه المؤمنين كلّهم في النار، ويدخل الكافرين والمشركين والمنافقين كلّهم في الجنة.

أحياناً يجيبون بأنّ الله تعالى لا يفعل ذلك، لا لأنّ مثل هذا الفعل غير مقبول عقلاً، بل لأنّ الله تعالى أخبر بمعاينة الكافرين، والكذب لا يتطرق إلى الإخبار الإلهي إطلاقاً.^٢

وينبغي توظيف جواب الأشاعرة هذا ضدّهم، إذ لو كان الكذب وإخلاف الوعد غير قبيح من منظور العقل، فلماذا يكون قبيحاً وغير ممكن من الله؟ الأشاعرة غافلون عن أنّه لو لم يكن أمامنا سوى الحسن والقبح العقليين، سيكون إثبات الشرائع الإلهية والنبوة ورسالة الرسل والأنبياء أيضاً غير ممكن.

النظرية الثالثة: الحسن والقبح عقليّان

يعتقد المعتزلة^٣ ومتكلّمو الإمامية^٤ وكثير من الأصوليين^٥ أنّ حسن وقبح الأفعال عقليّان.

يقول آية الله الوحيد الخراساني في درس البحث الخارجي في علم الأصول:

الكلام الصحيح في هذا الخصوص، هو أنّ حسن العدل وقبح الظلم [أيضاً]، مثل قضيّة

١. الإيجي، شرح المواقف، ج ٨، ص ١٨١.

٢. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، صص ١٠١ و ١٠٢.

٣. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٩ و ٢٢٠.

٤. الحلبي، تقريب المعارف، ص ٥٨؛ الحلبي، شرح التجريد، ص ٣٢٧؛ - البحراني، قواعد المرام، ص ١٠٤.

٥. السيّد المرتضى، الذريعة، ج ٢، ص ٥٧١؛ الطوسي، عدّة الأصول، ج ٢، ص ٥٦٣؛ التوني، الوافية، ص ١٧١؛

الأسترآبادي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٥٩.

«الكلُّ أكبر من الجزء»، والعقل يدرك أنَّ الظلم على المولى الحقيقي قبيح ويستحق العقاب، سواء كان في العالم عاقل وعقلاء يعتبرون القبح أم لم يكن.
ويقول الأستاذ مصباح يزدي:

النظرية الثالثة هي أنَّ أصول الأخلاق والحقوق من بديهيات العقل العملي، وهي مثل بديهيات العقل النظري، نابعة من فطرة العقل ولا تحتاج إلى دليل وبرهان، وملاك صدقها وكذبها موافقتها ومخالفتها لوجدان البشر.^١

وبالنظر للآيات والروايات - المذكورة في بداية البحث - واضح أنَّ معرفة حسن الأفعال وقبحها يحصل بعقل الإنسان، وكلُّ إنسان يعرف بنور عقله الحسن والقبح أو الحقِّ والباطل، سواء كان هناك مجتمع وبشر أم لا، ويمدح ويذم نفسه والآخرين بارتكابها.

٨ . الأخباريون وحسن الأفعال وقبحها

يروى المرحوم الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال:

«كلُّ شيء مطلقٌ حتى يرد فيه نهيٌّ».^٢

ويكتب المرحوم محمد أمين الأسترآبادي بعد نقله هذا الحديث:

لا يقال: يلزم من الحديث الذي ذكره ابن بابويه بطلان الحسن والقبح الذاتيين كما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، إذ قالوا: لو عكس الله تعالى وجعل الكفر واجباً وخلافه حراماً، لما كان قبيحاً ولا محالاً ذاتياً.

لأننا نقول: هنا مسألتان: إحداهما الحسن والقبح الذاتيان، والأخرى الوجوب والحرمة الذاتيان. والذي يلزم من ذلك بطلان الثانية لا بطلان الأولى. وبين المسألتين بون بعيد. ألا ترى أنَّ كثيراً من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة. ونقيضه ليس بواجب في الشريعة.^٣

١ . المصباح البيزدي، آموزش فلسفة، ج ١، ص ٢٣٠.

٢ . الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، الحديث ٩٣٧.

٣ . الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٣٢٨.

ثم ينقل أحد الأشاعرة أنه يقول بالحسن والقبح الذاتيين. يروي عن بدر الدين الزركشي: فيها هنا أمران: أحدهما إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها. والثاني أن ذلك كاف في الثواب والعقاب، وإن لم يرد شرعاً. ولا ملازمة بين الأمرين بدليل: «وما كان ربك مهلك القرى بظلم»؛ أي بقبح فعلهم «وأهلها غافلون»^١؛ أي لم يأتهم الرسل والشرايع. ومثله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ...﴾^٢ أي من القبائح... ﴿فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا...﴾^٣.

ويقول في موضع آخر:

يستفاد من ظواهر الآيات الكريمة وتصريحات الأحاديث الشريفة بطلان الوجوب والحرمة الذاتيين، بالقول: الدليل العقلي قائم على ذلك بأن نقول: لو كان الوجوب والحرمة بمعنى استحقاق العقاب ذاتيين لكانا جاريين في أفعاله تعالى، ومن المعلوم المتفق عليه بطلانه. والقبح الذاتي، هو الفعل الذي يتصف بصفة إذا علمها الحكيم ينفر عنه... وكل من قال بالقبح الذاتي بهذا المعنى، قال بأن فاعله يستحق الذم في نظر الحكيم، إذا فعله، مع العلم باتصافه بتلك الصفة...^٤

ويؤكد المرحوم الشيخ حسين الكركي على هذا المعنى، فيكتب:

اعلم: أن حسن بعض الأفعال - كالعدل - بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب في نظر العقلاء. وقبح بعضها - كالظلم - بمعنى استحقاق فاعله الذم والعقاب، [فكذلك] مما تشهد به العقول عند من لا يعرف الشرائع، ولا يقرّ بالصانع... .

ثم يقول:

واعلم: أنه كما أن الحسن والقبح عقليّان، كذلك الحلال والحرام، ولكنها ليسا ذاتين

١. الأنعام: ١٣١.

٢. القصص: ٤٧.

٣. القصص: ٤٧.

٤. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٣٣٢.

٥. م. ن، صص ٤٦٥-٤٦٦.

بشيء، بل لوجوه واعتبارات؛ ولذلك جاز تبدلها، فيكونا لشيء حلاً في شريعة، حراماً في أخرى، والشرع كاشف عما لا يستقلُّ العقل بإدراكِ حِلِّه وحرمة... .

ثم يقول:

واعلم: أن من نفى الحسن والقبح عقلاً، لا يمكنه الجزم بشيء من أمور الدين؛ لتجويزه إجراء المعجزة على يد الكاذب وخلف الوعد منه تعالى.^١

في ضوء ما نقل، تبحث قضية الحسن والقبح الوجوب والحرمة الذاتية للأفعال من جهتين: أ. هل حسن الأفعال وقبحها عقليان أم شرعيان أو اعتباريان عقليان (باعتبار العقلاء)؟ في هذه الجهة هناك ثلاث نظريات كما أسلفنا، وبملاحظة ما نقلنا عن الأخباريين، تبين أنهم خلافًا للأشاعرة والفلاسفة من الذين يوافقون الحسن والقبح العقليين للأفعال، ويتفقون في ذلك مع المتكلمين والأصوليين.

طبعاً، واضح أن المراد من الحسن والقبح العقليين، أن كل إنسان عاقل يدرك بالبداهة حسن وقبح بعض الأفعال، ولا يشك في ذلك إطلاقاً، وهو يمدح أو يذم فاعلها إذا كان عالماً عامداً. ولكن هل كل إنسان وصل مرحلة البلوغ أو التمييز سيتمتع بهذا المقدار من نور العقل؟ حتى لو لم يترتب ولم يرشد في المجتمع، ولم يتلق أية تربية إلهية؟

يبدو أن من الصعب إثبات مثل هذا الأمر بالنسبة لكل أفراد البشر بشكل كلي. وفي ضوء أن أمير المؤمنين علياً عليه السلام اعتبر من الواجبات المهمة للأنبياء الإلهيين عليهم السلام إخراج الأحكام ودفائن العقول «يثيروا لهم دفائن العقول»، يتسنى القول إن لتعاليم الأنبياء الإلهيين وتربيتهم تأثير كبير في هذا الخصوص، وينبغي عدم تجاهل دورهم في هذا المجال.

إذاً، ليس القصد من المستقلات العقلية - المطروحة في علم الأصول - أن كل أفراد البشر في كل الظروف يتمتعون بهذا الإدراك. ويتجلى هذا الأمر إذا دققنا في الأطفال الذين يرشدون تدريجياً ويصلون إلى الكمالات الإنسانية، فالأطفال في بداية الأمر ليس لهم أي فهم للحسن والقبح، وعندما يتربون في أحضان عوائل فاهمة وذات تربية ويرشدون تدريجياً، تتجلى المحاسن

١. الكركي العاملي، هداية الأبرار، صص ٢٥٠-٢٥٢.

والمساوي لهم في أجواء العائلة. كلّمَا اهتَمَّت العائلة بتربية الأبناء أكثر واستخرجت لهم دفائن عقولهم بالتعاليم الإلهية أكثر، كان إدراكهم للمحاسن والمساوي أكبر.

إذاً، المراد من الحسن والقبح العقليين للأفعال، هو أن الإنسان عندما يحدثونه عن حسن فعل أو قبحه، يفهمه ويدركه، ولا يكون ثمّة تعبد في قبول ذلك.

إذاً، إدراك المستقلات العقلية والمحاسن والقبايح من قبل أفراد البشر على درجات ومراتب متفاوتة، وللأفراد المتكاملين إدراكهم لحسن أو قبح كثير من الأفعال، بينما الناس العاميون والمبتدئون عاجزون عن إدراك كثير من ذلك. أي كلّمَا كان الإنسان متحلّيًا بنور العقل أكثر، تجلّى له حسن الأفعال وقبحها أكثر.

ب- الجهة الثانية هي هل إدراك الحسن والقبح وإدراك الوجوب والحرمة شيان اثنان أم شيء واحد؟ يظهر أن جميع الأصوليين متفقون في هذا المجال على أن الوجوب والحرمة ليسا بخلاف الحسن والقبح العقليين؛ أي ما من فعل يستوجب فاعله العقاب والثواب على ارتكابه، إنّما الثواب والعقاب يتعلّق بالأفعال عندما يتعلّق بها الأمر والنهي المولوي، بينما ما يفعله العقل الإنساني هو مجرد الكشف ولا يتصور أيّ حكم فيه. ومتى ما تأملنا قليلاً في هذا الأمر، يتّضح أن العقل لا يكشف عن حسن الأفعال وقبحها وحسب، بل ويدرك وجوبها وحرمتها أيضاً. وقد جرى التصريح بهذا المعنى في حديث لرسول الإسلام الكريم ﷺ:

«يقع في قلب الإنسان نورٌ، فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردّي»^١.

أساساً إذا لم يسدّ مثل هذا الحكم على العقل، فلن يكون إشكال القائلين بالحسن والقبح العقليين واردةً على المخالفين، والذي لا يقول بالحسن والقبح العقليين، لن يكون عليه أيّ إلزام في فحص الشرائع؛ لأنّ العقل لا يقول له سوى أن هذا العمل حسن أو قبيح، ولا يقول له يجب اجتناب هذا العمل القبيح والقيام بالعمل الحسن.

طبعاً ينبغي التفتّن إلى أن هذا البحث كلّه مأخوذ في ضوء أن الحجّة الظاهرة كانت موجودة دائماً بين البشر - وكما قلنا، فإن إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها متحقّق لدى البشر بوساطة

أولئك الحجج الظاهرة، وهم السبب في ظهور وانبثاق هذا الإدراك لدى الإنسان - باستثناء جزء يسير من التاريخ هو زمن الفترة، إذ كان البشر بلا حجة إلهية، وسوف يعاملهم الله تعالى كما يعامل الأطفال والمجانين. إذًا، يتضح أنّ هذا البحث بدوره لن يكون له ثمرة مهمة، إذ أننا كان هناك كشفٌ عقليٌّ، وَصَلَهُ فِي الْعَادَةِ حَكْمٌ مَوْلَوِيٌّ إلهيٌّ.

المصادر

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة، صبحي الصالح.
- ابن سينا، الشيخ الرئيس، النجاة، المطبعة المرتضوية.
- الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، تحقيق: رحمة الله رحمتي، قم، جامعه مدرسين، ١٤٢٤ ق، الطبعة الأولى.
- الأصفهاني، محمد تقي، هداية المسترشدين، طبعة حجرية.
- الصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٤ ق.
- البحراني، الشيخ يوسف، لؤلؤة البحرين.
- برنجكار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی (التعرّف على الفرق والمذاهب الإسلامية)، قم، طه، ١٣٧٨ هـ. ش، ١٩٩٩ م، الطبعة الأولى.
- البحراني، ميثم، قواعد المرام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦ ق.
- توني، فاضل، الوافية، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٩ ق، الطبعة الأولى.
- الجرجاني، السيد شريف، التعريفات، قم، الشريف الرضي.
- الجزائري، السيد نعمة الله، الأنوار النعمانية، بيروت، مؤسسة الأعلمي.
- الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الفوائد الطوسية، تحقيق: مهدي لاجوردي ومحمد درودي، قم، المطبعة العلمية.
- الحلبي، أبو صالح، تقريب المعارف، تحقيق: رضا أستاذي، قم، ١٣٦٣ هـ. ش، ١٩٨٤ م.
- الحلبي، العلامة، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: الزنجاني، قم، انتشارات شكوري، ١٣٧٣ هـ. ش، ١٩٩٤ م.
- الديلمي، الحسن بن محمد، إرشاد القلوب، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٨ ق.
- السيد المرتضى، الذريعة، تحقيق: الدكتور أبو القاسم جرجي، جامعة طهران.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: السيد محمد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٢ ق.

- الصدر، السيّد محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بتقرير السيّد محمود الهاشمي، قم، مركز الغدير، ١٤١٧ق، الطبعة الثانية.

- الصدوق، محمد بن عليّ، علل الشرايع، قم، مكتبة داوري.

- الصدوق، محمد بن عليّ، مَنْ لا يحضره الفقيه، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخراسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤١٠ق.

- العسكري، السيّد مرتضى، نقش ائمه عليهم السلام در احياء دين (دور الأئمة في إحياء الدين)، المجمع العلمي الإسلامي.

- الطباطبائي، السيّد محمد حسين، الميزان، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤١٧ق.

- _____، الشيعة، مجموعة حوارات مع هنري كوربان، قم، مركز الدراسات الإسلامية.

- الطوسي، محمد بن الحسن، عدّة الأصول، تحقيق: محمدرضا أنصاري، قم، ستارة، الطبعة الأولى.

- الفيض الكاشاني، الملاً محسن، الرسائل العشر، إصفهان، تحقيقات علمي وديني امام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٢٧١هـ. ش، ١٨٩٢م.

- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: أحمد بن حسين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.

- الكاظمي، محمد عليّ، فوائد الأصول، تقارير الميرزا النائيني، تحقيق: رحمة الله رحمتي، قم، جامعه مدرّسين، ١٤٠٩ق، الطبعة الأولى.

- الكركي، حسين، هداية الأبرار، رؤوف جمال الدين.

- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥هـ. ش، ١٩٨٦م.

- المازندراني، الملاً صالح، شرح أصول الكافي، تحقيق: السيّد علي عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- المجلسي، محمد تقي، لوامع صاحب قراني، قم، انتشارات اسماعيليان.

- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، طهران، دار الكتب.

- المرعشي النجفي، السيّد شهاب الدين، شرح إحقاق الحقّ، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

- المصباح يزدي، محمدتقي، تعليم الفلسفة، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٣٦٤ هـ.ش، ١٩٨٥ م، الطبعة الأولى.
- مطهري، مرتضى، عدل الهي، (العدل الإلهي)، قم، انتشارات صدرا.
- المكارم شيرازي، ناصر، تفسير پیام قرآن (رسالة القرآن)، قم، هدف، الطبعة الثانية.
- مهريزي، مهدي، وعلي صدراي خويي، تراث أحاديث الشيعة، الكتاب الثامن، قم، دار الحديث، ١٣٨١ هـ.ش، ٢٠٠٢ م، الطبعة الأولى.

منزلة العقل في العرفان الإسلامي^١

سعيد رحيميان^٢

المقدمة

من خلال التدقيق في آثار الأدباء من العرفاء، نواجه في الوهلة الأولى مختلف تقسييمات العقل، ثم نواجه بعد ذلك رؤيتين فيما يتعلق بالعقل؛ بمعنى تكريمه والثناء عليه من جهة، واحتقاره والخط منه من جهة أخرى. وفي إطار الوصول إلى الهدف الأساسي من هذه المقالة وارتباطها بسائر المصادر أو أدوات المعرفة في الرؤية العرفانية، من الضروري الالتفات إلى هاتين المسألتين. ففي البداية نقول: إننا نجد تكريم العقل في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وهما من المصادر المعرفية للعرفان الإسلامي^٣، إمّا بوصفه كائنًا من جملة كائنات العالم الروحاني - وهو من أشرف المخلوقات وأولها (أول ما خلق الله العقل)، وإمّا بوصفه بُعدًا من الأبعاد الإنسانية، إذ يكون أصل العبودية لله ومادة للوصول إلى نعمه والجنة، ويكون ملاكًا للثواب والعقاب وحنة باطنية في الإنسان، وسندًا للحجج الظاهرية (أي: الأنبياء ﷺ)، إذ نواجه (جنود العقل) وهم في حرب متواصلة مع (جنود الجهل)، وأن انتصار جنود العقل في هذه

١. المصدر: المقالة بعنوان «جاياگاه عقل در عرفان اسلامی» في كتاب سر چشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل الإعداد: علی نقی خدایاری، باللغة الفارسية، إصدار؛ مؤسسه فرهنگي نبا، الصفحات ١٨٧ إلى ٢١٦.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ مساعد في جامعة شيراز في حقل الإلهيات والمعارف الإسلامية.

٣. الكليني، أصول الكافي، ج ١، صص ١٠-٢٩؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، صص ٨١-١٥٩؛ الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٤٧؛ محمدي ري شهري، ميزان الحكمة، ج ٦، ص ٣٦٥؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، صص ١٤٠-١٤٥؛ الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج ١، صص ١٦٩-١٨٥.

الحرب يمثل الضامن للحياة السعيدة والمقرونة بالفضيلة.^١ وقد عدَّ من بين علامات العاقل: طلب الكمال، والاعتبار بالأمر، والصدق في الكلام، والسكوت، والمحافظة على الاعتدال، وقلة اعتبار الباطل (وليس تجبّب المعاصي فقط)، وترك اللهو والشهوات، وإطاعة الحقّ تعالى، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.^٢ ومن هنا، فإننا نجد تأثير هذه الموارد على الأدبيات العرفانية، كما أنّ بعض العرفاء يعتبرون العقل جوهر الإنسان ولطفاً ربّانياً وثمره من ثمار التوفيق الإلهي^٣، وهناك من يعتبره لسان وترجمان الروح^٤، وهناك من اعتبر القلب محلاً لظهور العقل.^٥ ولكن من ناحية أخرى كثيراً ما نشهد ذمّ العقل والانتقاص منه في آثار العرفاء؛ إلى الحدّ الذي اعتبروه بوصفه غير محرم للأسرار، وأبي الفضول، وضعف الرأي، ومغلوب، وآلة الظن وما إلى ذلك.

وفي إطار التعرّف على منزلة العقل وموارد مدحه وذمّه، ليس هناك من طريق سوى بحث أقسامه وتعريفه المتنوّعة، ودوره وموقعيته في بُعد العرفان النظري والعرفان العملي.

العقل عند علماء الإسلام والعرفاء

أ. العقل النظري والعقل العملي: إنّ العقل النظري يعمل على التعريف بحقائق الأشياء والأمور الواقعية (الموجودات)، ويتّصل - بحسب المصطلح - بالموجودات غير المقدورة في البشر، وإنّ العقل العلمي يعمل على التعريف بالحسن والقبح وخير الأفعال والأشياء وشرّها (الضرورات والمحظورات)، ويرتبط بالكينونات المقدورة للبشر.^٦

١. محمّدي ري شهري، ميزان الحكمة، ج ٦، صص ٣٩٦-٤٠٧.

٢. م. ن، ص ٤١٥-٤٢٧.

٣. قال الحارث بن أسد المحاسبي: «لكلّ شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله». انظر: الحكيم الترمذي، دفتر عقل وآيت عشق، ص ٢٦.

٤. قال شهاب الدين السهروردي: «أمّا العقل فهو لسان الروح وترجمان البصيرة» (السهروردي، عوارف المعارف، ص ٤٥٤).

٥. الرازي، رساله في عقل و عشق، ص ١٥.

٦. وقد فسّر الجرجاني العقل في كتاب (التعريفات) بقوله: «نور في القلب يعرف الحقّ والباطل». كما عزّفه بقوله: «ما يُعقل به حقائق الأشياء»؛ ومن هنا فإنّه يقول: «قيل: محلّه الرأس، وقيل: محلّه القلب».

ب. العقل الجزئي والعقل الكلي: إنَّ لهذا التقسيم معينين وبعدين، وهما:

١. بوصفه يمثل بعدين من الأبعاد الوجودية للإنسان، وهما عبارة عن:

١. القوّة المفكّرة والمحاسبة والمستدلّة في الإنسان- والتي تسمّى بعقل المعاش أيضًا- ويمكن

للإنسان بوساطتها أن يعمر وينمي حياته، ويعمل على تنظيم أموره، ويقوم بالتخطيط والبرمجة لها، ويؤسّس للعلوم والصناعات والحضارة.

٢. عقل المعاد، والذي بوساطته يتعرّف الإنسان على الفضيلة، ويسعى إلى تحصيل سعادته،

وينظّم عملية الوصول إلى مصيره ومآواه الأخير.

وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتابه (عوارف المعارف):

«إنَّ العقل على ضربين؛ أحدهما هو العقل البصير بأمر دنياه، وهو من نور الروح.

والآخر هو العقل البصير بأمر آخرته، وهو من نور الهداية. والعقل الأوّل يوجد عند

بعض أبناء البشر، والعقل الثاني لا يوجد إلاّ عند الموحّدين منهم»^١.

٢. بوصفها عالمين مختلفين من عوالم الوجود، وهما أوّلاً: النفس الناطقة والمدركة

للكليّات في الإنسان، وثانيًا: عالم أسمى من عالم الطبيعة والمثال والنفس^٢؛ بمعنى

العالم الذي يكون في الذات وفي الأفعال مجردًا عن المادّة ولوازمها وآثارها. وإنَّ الموجود

الأوّل الصادر عن الحقّ، كان من هذا العالم (أوّل ما خلق الله)، وإلى حدّ الوصول إلى

عالم النفس والمثال والطبع، تصبح العقول الأخرى من الوسائط.

وقد عمد عزيز الدين النسفي في (المقصد الأقصى) إلى دمج كلا المعنيين الأنفين في هذه

العبارة؛ إذ يقول:

«يتمّ التعبير عن هذه النفس الناطقة بالعقل أيضًا، وإنَّ هذا العقل ليس له نصيب من

١. السهروردي، عوارف المعارف، ص ٤٥٦. وقالوا أيضًا: العقل على قسمين؛ أحدهما: عقل المعاش- والذي يكون محلّه

هو الرأس- والآخر: عقل المعاد، ومحلّه هو القلب. انظر: سجادي، فرهنگ اصطلاحات عرفاني، نقلًا عن: أمرار

التوحيد، ص ٣٣٦.

٢. وقد أشار الجرجاني- في معرض الحديث عن معنى العقل- إلى هذا الوجه وقال: «جوهر مجرد عن المادّة في ذاته، مقارن

لها في فعله، وهي النفس الناطقة». (الجرجاني، التعريفات، ص ٦٥).

معرفة الله، وإنَّ هذا العقل هو السلطان في الأرض، وإنَّ هذا العقل هو الذي يعمّر الأرض ويستنبط المياه ويزرع الحقول وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة الأخرى، وقد شرحت تقرير عقل المعاش هذا في المنزل السابع من كتاب (منازل السائرين). وأمّا ذلك العقل الذي قال عنه رسول الله ﷺ: «العقل نور في القلب يفرّق بين الحقّ والباطل» فهو عقل آخر، وإنَّ العمل الذي يقوم به هذا العقل هو عمارة الروح والقلب؛ في حين أنّ عقل المعاش يعمّر الماء والطين، وما لم يصل الناس إلى الروح الإنسانيّة، فإنّهم لن يصلوا إلى هذا العقل الذي تحدّث عنه رسول الله ﷺ. وتسمّى هذه الروح الإنسانيّة بالروح الإضافيّة؛ من حيث أنّ الله سبحانه وتعالى قد أضافها إلى نفسه... وإنَّ للروح الإضافيّة أسماء كثيرة، ومن بينها: «العقل الأوّل، والقلم الأعلى، والروح الأعظم، والروح المحمّدي، وما إلى ذلك»^١.

ج. العقل الفطري والعقل المكتسب^٢: إنّ من بين أوائل تقسيمات العقل في الأحاديث والنصوص الإسلاميّة، كلام الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة، إذ قسّم العقل إلى مطبوع ومسموع، وأعطى الأصالة في ذلك إلى العقل المطبوع (الجبليّ والداخليّ والفطري)^٣. إنّ العقل الفطري أو المطبوع، هو ذات الفطرة المعرفيّة التي أودعها الله في إطار العلوم غير المكتسبة وغير الحصوليّة؛ وهي المعجونة بروح الإنسان، والتي تشكّل أرضيّة لاكتساب شهود الحقائق. وإنَّ العقل المكتسب هو العقل الذي يقوم على التجربة والأدوات المعرفيّة والمفهوم والتصوّر والتصديق والاستدلال.

د. العقل المنوّر والعقل غير المنوّر: إنّ العقل المنوّر هو العقل الذي يتوصّل إلى القوّة القدسيّة

١. النسفي، مقصد أفضى، ص ٢٦٣.

٢. إنّ للفصل بين العقل الفطري (أو الكلّي) وبين العقل المكتسب (أو الجزئيّ) جذورًا قديمة في الثقافات المختلفة، حيث تظهر في الديانة الهندوسيّة في التمايز بين منس وبودي، وفي العصور الغربيّة الوسطى في إطار التفاوت والاختلاف بين ريزن واينتلكتوس.

٣. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٣٣٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٩.

الحدسية بتأييد إلهي، ويبلغ حدود الشهود، والعقل الثاني هو العقل المحصور ضمن الحدود التصورية والتصديقية والاستدلالات الغائبة، وبالتالي فإنه يعيش في حيرة بالنسبة إلى ما وراء المفاهيم.

وقد ذهب السهروردي إلى القول بأنَّ العقل الأوَّل هو عقل الإيمان، والذي يكون في القلب، وهو لسان الروح وترجمان القلب. وأضاف بعد ذلك قائلاً:

«الذي ذكرناه من كون العقل لسان الروح، وهو عقل واحد ليس هو على ضربين. ولكنه إذا انتصب واستقام تأييداً بالبصيرة واعتدل، ووضع الأشياء في مواضعها، وهذا العقل هو المستضيء بنور الشرع؛ لأنَّ انتصابه واعتداله هداية إلى الاستضاءة بنور الشرع... ولهذا المعنى، فإنَّ من جمده على مجرد العقل من غير الاستضاءة بنور الشرع، حظي بعلوم الكائنات التي هي من الملك، والملك ظاهر الكائنات. ومن استضاء عقله بنور الشرع، تأييداً بالبصيرة فاطَّلع على الملكوت، والملكوت باطن الكائنات، اختصَّ بمكاشفة أرباب البصائر والعقول دون الجامدين على مجرد العقول دون البصائر»^١.

وقد عمد محيي الدين بن عربي إلى تقسيم أصحاب العقل إلى قسمين، وهما:

١. أصحاب العقول العادية والعرفية، الذين قالوا بانحصار معلومات العقل في معطياتهم الفكرية واكتفوا بذلك، وليس لديهم طريق للنفوذ إلى عالم ما وراء طور العقل وتحصيل الأمور ما فوق العقلية.

٢. أصحاب العقول المنورة (البصيرة)، الذين يقرّون بعجز العقل ومحدوديته، وبالتالي فإنَّهم يهتدون إلى طور وراء طور العقل، وتكون معارفهم ومعطياتهم العقلانية متناسبة مع الوحي والشرع^٢، كما تكون منسجمة مع مكتسبات القلب.

وهو يرى أنَّ هذه الطائفة الثانية هي التي تكون - بمساعدة «العقل المنور» (المتصل بالعقل

١. السهروردي، عوارف المعارف، ص ٥١٠.

٢. كما أنَّه يرى أنَّ المصالح والأحكام الشرعية علوم تفوق طور العقل. وعلى حدّ تعبيره: إنَّ عقول الأنبياء والأولياء قد قبلت تلك الأخبار الإلهية (النازلة) وآمنت بها؛ وذلك لأنَّهم كانوا يرون أنَّ التعلّم من الله في معرفته، أفضل وأولى من تقليدهم لأفكارهم. (انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٨٩).

(الكليّ) - على استعداد للذهاب من طور العقل والوصول إلى المعارف القلبية^١ وعالم المكاشفة. وقد تحدّث السيّد حيدر الآملي في بحث له حول الشريعة والمراتب والصور ضمن تقسيم العلم إلى القشر (العلم الرسمي والظاهري)، واللبّ (علم الباطن)، ولبّ اللبّ - قائلاً ما معناه: «إنّ اللبّ هو العقل المتورّ بالنور القدسي المنزّه من ظواهر الأوهام والخيالات، ولبّ اللبّ هو جوهر النور القدسي الإلهي المؤيّد للعقل في التنزّه من القشور والظواهر، وكذلك مساعدته في إدراك العلوم المتعالية الناشئة من الإدراكات القلبية»^٢.

بعد بحث أقسام العقل من وجهة نظر العرفاء، ننتقل إلى بحث منزلة العقل في الرؤية العرفانية، وموارد مدحه وذمّه في فصلين. وإجمال الأمر أنّ العقل في مصطلح العرفاء يتمّ ذكره تارة في قبال الكشف ومحلّه بمعنى القلب (في العرفان النظري)، وتارة أخرى في قبال العشق (في العرفان العملي).

ومن هنا، سوف نواصل البحث ضمن مساحة هذين النوعين من العرفان:

أ. العقل في العرفان النظري:

إنّ العرفان في البعد النظري شبيه بالفلسفة والحكمة، مع فارق ورد في كلام الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، على النحو الآتي:

«إنّ الفلسفة تستند في أدلّتها إلى المبادئ والأصول العقلية فقط، وأمّا العرفان فيستدلّ بالمبادئ والأصول الكشفية، ثمّ يعمل على بيانها بلغة عقلية؛ بمعنى أنّ العارف يستعمل لغة العقل في توضيح ما رآه ببصيرة القلب»^٣.

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل في تنظيم العرفان النظري، عبارة عن الآراء والأفكار العرفانية المدوّنة، والتي يكون موضوعها هو اسم وصفة وفعل الحقّ تعالى^٤. كما أنّه يُعدّ كذلك

١. ابنعربي، الفتوحات المكيّة، ص ٥٦.

٢. الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٣٥٣.

٣. المطهري، كليات علوم اسلامي، صص ٧٦-٧٧.

٤. يقول القيصري بشأن العرفان: «هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد

من أهم المصادر المعرفية في تدوين عقائد وأدلة العرفاء أيضًا، ولكن حيث يكون القلب وكشفه وشهوده من أهم المصادر المعرفية للعرفاء، يتمّ التعرّض في ثنايا هذا البحث إلى محدودية ونقصان العقل أيضًا.

هناك الكثير من وجوه الاشتراك والافتراق بين العقل والقلب في العرفان النظري، وهي تشمل تفسير وبيان العقل في العرفان النظري أيضًا؛ كما يتمّ الحصول على دليل مدح العقل من حيث وجوه التشابه، والحصول على دليل ذمّ العقل من حيث وجوه الافتراق أيضًا.

أ. وجوه التشابه والارتباط بين العقل والقلب (من وجهة نظر العرفاء).

- وجوه التشابه بين العقل والقلب.

- كلاهما جزء من البعد الوجودي للإنسان: إذا اعتبرنا الأبعاد الأساسية من وجود الإنسان على النحو الآتي: ١- المعرفة، ٢- الإرادة، ٣- المحبة؛ يكون العقل النظري والقلب كلاهما من مصادر وأدوات المعرفة، وإن كان القلب بدوره هو الآخر من مصادر المعرفة ويحظى بمنزلة الإرادة والشوق والمحبة أيضًا.^١

- يتمّ التعبير عنهما بـ «الجوهر الأصلي للإنسان»: لقد تمّ التعبير عن كلّ من القلب والعقل بعنوان اللطف الإلهي والجوهر الربّاني في الإنسان الذي هو أكمل أنواع المخلوقات. وأنّ كلام الشيخ نجم الدين الرازي في هذا الشأن كالآتي:

«وعليه، كما أنّ الشخص الإنساني منبئ عن ذات الروح، فإنّ محلّ كلّ صفة من شخص الإنسان تنبئ عن تلك الصفة من الروح، وكما أنّ العين محلّ البصر... فإنّ القلب في الحقيقة محلّ لظهور العقل، ومنبئ عن أنّ الروح الموصوفة بصفة العقل؛ إذ العقل علم محض... وأنّ إشارة الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة...». (القيصري، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، ص ٧).
١. يرى محيي الدين بن عربي أنّ المعارف الكشفية والنقلية من سنخ يحصل من طريق الإرادة (والاشتياق) والمحبة. (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٢١).

تأتي بهذا المعنى»^١.

- كلاهما يحتويان على مراتب ودرجات: إن لأصحاب العقل وأهل القلب درجات متنوّعة؛ إذ إن أصحاب كلّ درجة عليا، يمتلكون معارف الدرجات الأدنى. وبذلك يكون لصاحب الكشف الأعظم (مكاشفة عالم اللاهوت) - بالنسبة إلى صاحب الكشف في العوالم الدنيا - إحاطة وألوية^٢.

- كلاهما ينطوي على حيرة ويقضي على حيرة: إن العقل بما هو قوّة معرفيّة، ويطلب بالمعرفة، فإنّه بطبعه يروم القضاء على الحيرة ورفع الإبهام عن متعلّق الوعي والإدراك (معلومه)، ولكنّه عندما يواجه طرقاً مغلقة ويقف على حدود إدراكه، فإنّه يُصاب بالحيرة. كما أنّ الإدراك القلبي بدوره، وإن كان واجداً للوضوح واليقين، إلّا أنّه باعتراف العرفاء في المراتب العالية، تعتريه حيرة خاصّة أيضاً. وبطبيعة الحال، فإنّ نوع تلك الحيرة الممدوحة تختلف عن الحيرة المذمومة للعقل. وعلى هذا الأساس، فإنّه على الرغم من أنّ العقل والقلب يرومان القضاء على الحيرة، إلّا أنّهما في الوقت نفسه يؤدّيان إلى حدوث حيرة أيضاً^٣.

ب. وجوه الارتباط بين العقل والقلب:

- ارتباط الظهور والبطون: إنّ هذا الوجه من الوجوه هو من أوجه امتياز العقل والقلب،

١. الرازي، رسالة عقل وعشق، صص ١٥-١٦.

٢. الحكيم الترمذي، دفتر عقل وآيت عشق، ص ٢٢.

٣. نضيف هذا الأمر بحسب استنباط بعض المحقّقين المتأخّرين على الموارد أعلاه أيضاً، فنقول: إنّ كليهما منشأ لنوع من السير والسلوك، ومن المعروف بين أهل النظر أنّ منشأ التصوّف هو القلب، إلّا أنّ بعض المحقّقين قد أشاروا إلى نوع من التصوّف العقلي بين الفلاسفة والعرفاء - ولا سيّما في القرنين الثالث والرابع للهجرة (من قبيل: تصوّف الفارابي وابن سينا والعامري والحارث المحاسبي والحكيم الترمذي وغيرهم) - إذ سيكون الذكر والتفكير مقترنين ومتماهين على الدوام. وقال الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني - [في كتابه دفتر عشق وآيت حق (كتاب العشق وآية الحق) في إشارة منه إلى سيرة الفارابي: لقد سعى الفارابي - من طريق التفكير والذكر والتأمّل والفكر - إلى الاتّصال بالعقل الفعّال، وأن يصل من خلال الاتّصال بالعقل الفعّال إلى شهود الحقائق من طريق إشراقاته وإفاضاته. وقد عدّ سماحته كيوان القزويني (مؤلّف كتاب عرفان نامه) بوصفه من القائلين بوجود نوعين من التصوّف، وهما: التصوّف الروحي، والتصوّف العقلي أيضاً. (انظر: الحكيم الترمذي، دفتر عقل وآيت عشق، صص ١٠٦-١٠٧).

كما هو من وجوه ارتباطها. وعلى هذا الأساس، هناك نوع من التكامل بين هذين الأمرين، ويتم التعريف بذلك بوصفه طريقاً معرفياً؛ وكما رأينا يقول نجم الدين الرازي:

«القلب محلّ لظهور العقل، وإنَّ نور العقل قابل لشعلة العشق المتأججة»^١. كما أنَّه قال بأنَّ نسبة العقل إلى القلب مثل العين إلى النفس، وبذلك فإنَّ عدم العقل يؤدي إلى عجز القلب في مدركاته.^٢

وقد يكون كلام السيّد حيدر الأملي شرحاً لكلام نجم الدين الرازي. لقد كان الأملي يعتبر «العقل» هو الناحية الأفضل من الوجود الإنساني، ويرى أنَّه مظهر الأسماء اللطيفة (الجمالية). ويرى «النفس» مظهرًا للأسماء القهرية (الجلالية). والقلب - الذي يمثل التقلّب والتحوّل في جميع الأطوار - مظهر لجميع أسماء وصفات وكلمات الحقّ، والتي لها وجه إلى العقل والروح، ووجه إلى النفس والجسد. وقال في ذلك:

«كلّما مال القلب إلى جانب العقل كان من أصحاب اليمين، وحيث يميل إلى جانب النفس كان من أصحاب الشمال»^٣.

- مقام التفكّر: من وجوه الارتباط بين العقل والقلب (بمعنى السير والسلوك القلبي) «مقام التفكّر»، والذي تحدّث عنه العرفاء باسم واحد من المقامات المذكورة في بدايات السلوك، وبلحاظ بعض القيود والصفات، يمثل حلقة اتصال واضحة بين الفلاسفة والعرفاء. إنَّ الخواجة عبدالله الأنصاري، الذي اعتبر التفكّر المنزل الخامس من البدايات، وعرفه على أنَّه عبارة عن بحث البصيرة من أجل الوصول إلى المطلوب^٤، قد اعتبر شرط التفكّر الصحيح هو التحرّر

١. الرازي، رسالة عقل وعشق، ص ١٥.

٢. م. ن، ص ١٦.

٣. الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، صص ١٣٧-١٣٨.

٤. الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ص ٣٤-٣٥. وفي هذا الموضوع اعتبر التفكير في الذات وفي عين التوحيد غير صحيح (انظر: الأنصاري الهروي، صد ميدان، ص ٣٢) ومن سنخ التفكير المحرّم، واعتبر التفكّر في لطائف الصنع الإلهي مستوجباً لسقي غرس الحكمة، وفي [كتاب] صد ميدان، مستحباً، والتفكير في معاني الأعمال والأحوال وتصحيح أفعاله موجّباً لتذليل سلوك طريق الحقيقة، واعتبره في [كتاب] صد ميدان من سنخ الواجب. (انظر: م. ن، ص ٣٣).

من قيود الشهوة والتأمل المناسب في مبادئ النعم، وكذلك تقبّل عقل وقلب الإنسان بالنسبة إلى الإشارات. وقد ذهب ابن سينا في الفصول العرفانية (النمط التاسع) من الإشارات، إلى اعتبار الفكر اللطيف بالإضافة إلى العشق العفيف، من العوامل التي تساعد السالك في طريق الحق من أجل تلطيف سرّه، وقال بأنّ العبادة المقرونة بالتفكير موجبة لإطاعة النفس الأمّارة.^١

ج. تمايزات العقل والقلب

إنّ الموارد أدناه من وجوه التمايز بين المعرفة ومدركات العقل والقلب:

- محدودية العقل وعدم محدودية القلب

إنّ العقل محدود ومقيّد، وقد اعتبره العرفاء مرادفًا للعقال الذي تقيّد به قوائم البعير. إذ إنّ النشاط الإدراكي للعقل، إنّما يكون ضمن نطاق التصوّر والتصديق والأمر القابلة للتصوّر والإدراك التصوّري، وإنّ هذا القلب يعكس محدودية إدراك العقل؛ ومن هنا فقد قيل: إنّ العقل إنّما يصل إلى عالم الجبروت، ولا يصل إلى ما فوقه (عالم اللاهوت)^٢. وكذلك فإنّ بعض العرفاء الآخرين قد اعتبروا العلم بالله في العلم والعقل وفلسفة العلم السلبي (من طريق المفاهيم السلبية)، بخلاف علم العرفاء الذي هو علم إيجابي.^٣ وقد اعتبروا الخصيصة الأخرى من هذه الناحية أيضًا، وهي أنّ للقلب قابلية للتقلّب والتنوّع إلى ما لا نهاية (مع تجلّيات غير متكرّرة للحق)، وعلى حدّ تعبير محيي الدين بن عربي أنّ هذه الناحية غير محدودة. وقال في ذلك: إنّ القلب إنّما سمّي قلبًا؛ لأنّه في تقلّب وتحوّل دائم بين تجلّيات متنوّعة، ولا يبقى ثابتًا ومحدودًا، بخلاف العقل الذي هو عقال وقيد.^٤

ويقول أيضًا إنّ تذكر المعارف الإلهية - بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ

١. ابن سينا، الإشارات، ج ٣، ص ٣٨٠.

٢. الرازي، مرصاد العباد، صص ١١٤-١١٧.

٣. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، صص ٩٤-٩٥.

٤. م. ن، ج ١، ص ٤١.

لَهُ قَلْبٌ^١ - إنَّما تحصل في مورد الشخص الذي يدرك الحقيقة من طريق المشاهدة والتجليّ.

- غيبة العقل وحضور القلب

في قبال الرؤية والشهود القلبي - المشتغل على العلم الحضورى وعلى نحو المعاينة وتعدّد نوعاً من الرؤية واللقاء (عين اليقين) - فإنّ الإدراك العقلي حتّى في أعلى مراتبه وحالاته (علم اليقين)، يبقى غائباً، ولا يمكن تصوّره إلّا من طريق الوسائط (حجّب التصوّرات).

- تشيؤ مدركات العقل

إنّ الذي يقع مورداً للإدراك العقل إنّما يتمّ طرحه بوصفه شيئاً، وعلى هذا الأساس فإنّه في إدراك المدرك أو ما هو أقرب إليه من المدرك، كأنّه تفوت الخصيصة الأصليّة (التشخيص والحياة)، بخلاف الإدراك القلبي الذي لا يكون القلب فيه منشأ للمعرفة فقط، بل هو مصحوب بالشدة والعواطف والمحبة أيضاً. ومن هنا فإنّه في مسار تجربته الداخليّة يمتلك مشاركة حيّة في متعلّق وعيه وإدراكه. وقد ذهب شمس الدين التبريزي في هذا الباب إلى وصف إله العرفاء، بقوله: «لدينا إله حيّ؛ فما حاجتنا إلى إله ميّت، المعنى هو الله»^٢.

- تسلّل الشبهة إلى العقل والقطعيّة والوضوح في المعارف القلبيّة

إنّ محيي الدين بن عربي، بعد ذكر طريقي الكشف والعقل، وتوصيف الطائفة الأولى بأنّهم من الأشخاص الذين يدركون الأمور من طريق الذوق أو التجليّ الإلهي من دون انكشاف الدليل، قال في توضيح الطريق الثاني:

«طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقليّ، وهذا الطريق دون الطريق الأوّل [طريق الكشف]؛ فإنّ صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبه القادحة في دليله؛ فيتكلّف الكشف عنها والبحث عن وجه الحقّ في الأمر المطلوب»^٣.

١. ق: ٣٦.

٢. شمس الدين محمد تبريزي، مقالات شمس، ج ٢، ص ٦٧؛ م. ن، ص ٣٧.

٣. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ١، ص ٣١٩.

- تبعية وتقليد العقل واستقلال القلب

يذهب ابن عربي في بيان خصائص العقل والإدراكات العقلية إلى ذكر صفة التقليد والتبعية من قبل العقل لسائر المصادر المعرفية الأخرى، من قبيل: الحسّ. فإنه يؤكد على الدور المزدوج للعقل - والذي يستتبع بدوره حكيمين مختلفين أيضًا - ويقول: إنَّ العقل من ناحية «الفعل» لامتناه، ومن ناحية القبول متناه. ومراده هو التفريق بين العقل بوصفه أداة للمعرفة، والعقل بوصفه مصدرًا للمعرفة، وهو في المعنى الأخير يطلق عليه عنوان «الفكر».

ويقول في ذلك: إنَّ العقل في مقام النشاط (أو الفكر) له مدى محدود ومعيّن؛ حيث لا يستطيع أن يدرك ما هو أبعد منه، وإنه في بعض الموارد يعترف بهذا العجز. وعلى كلّ حال، فإنَّ العقل أو الفكر في هذا المعنى بالإضافة إلى الحسّ والشهود والوحي، يُعدّ واحدًا من مصادر معرفة الإنسان، وأما العقل في مقام القبول (القبول من مصدر آخر، من قبيل: الحسّ أو القلب أو الوحي)، فليس له حدود، ويستطيع الحصول على المعلومات من أيّ مصدر موثوق، ويعمل على تجزئته وتحليله. إنَّ العقل في هذه الجهة، يكون مقلدًا ومستهلًا^١. وبعد بيان المطلب أعلاه، قال في نقد بعض أصحاب العقول وبعض الفلاسفة، ما معناه: «عجبي من أولئك الذين لا يباليون في جعل العقل مقلدًا أو مستهلًا للحواس الخمسة، ويحصلون على معلوماتهم بهذه الطريقة، ولا يبدون استعدادًا إلى جعل العقل مقلدًا ومستهلًا للوحي والشرع أو الإدراكات القلبية؛ في حين أنَّ العصمة من الخطأ في هذين الموردين أكبر»^٢.

- اكتساب العقل وهبة علم القلب

إنَّ العلوم العقلية، سواء في ناحية المبادئ والمعلومات السابقة أو في أساليب وأدوات اكتساب

١. وقال في هذا الشأن: قد يعتبر العقل أمرًا ما محالًا بمقتضى تفكيره، دون أن يكون ذلك الأمر محالًا من الناحية الإلهية. (انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤١؛ ابن عربي، مجموعة رسائل، ص ٣؛ ابن عربي، رسالة إلى الفخر الرازي).

٢. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، صص ٢٨٨-٢٨٩. إنَّ وجه الصيانة والعصمة من الخطأ في هذين الموردين، يكمن في استناد هذين المصدرين إلى العلم الحضورى.

المعرفة، تقوم على سلسلة من الأسباب والحدود الوسط والوسائط. وأمّا العلوم القلبية، فهي - بحسب المصطلح - علوم لدنيّة أو وهبيّة (موهوبة) وغير متوقّفة على سلسلة الأسباب (أو الأسباب الظاهريّة في الحد الأدنى).

إنّ لمحيي الدين بن عربي مسلّكًا خاصًا في هذا المورد. فهو لا يرى مجرّد العلوم الظاهريّة - الحاصلة من الأسباب الظاهريّة (مؤدّيات العقل الكسبي) - وحدها من العلوم الاكتسابيّة فقط، بل ويرى حتّى العلوم الباطنيّة الحاصلة من الأسباب الباطنيّة - من قبيل: العلوم الحاصلة من طريق التقوى (مؤدّيات العقل الفطري) - من العلوم الاكتسابيّة أيضًا. فقد تحدّث عن التفكير والتقوى بوصفها طريقين لاكتساب العلم، ويرى أنّ العلوم الوهبيّة علومًا تفاض من جانب الحقّ من دون وساطة، ولا يكون في ظهورها تحمّل وقصد وجهد، من قبيل: النبوت وعلوم الأنبياء.^١

موارد ذمّ العقل

فيما يلي نتعرّض إلى ثلاثة موارد من بين موارد ذمّ العقل، الناشئة من وجوه التمايز المذكورة أعلاه: أوّلاً: العقل الذي يدّعي الانحصار: يذهب العرفاء إلى الاعتقاد بأنّ العقل إذ يحتكر لنفسه طريق المعرفة ويقول إنّهُ الطريق الوحيد للوصول إلى العلم، وإنّهُ الوسيلة الوحيدة للحصول على الحقيقة، يكون قد ادّعى شططاً وقال جزافاً، ومن هنا يقع تقابل بين العقل والحبّ ومساحة الحصول عليها.

إنّ العقل في الحالة المذكورة، قد ينكر ما لم يصل إليه (أو ما يكون في الأصل غير قابل للإدراك، أو يكون من الأمور التي تفوق العقل)، وبذلك يكون قد ارتكب نوعاً من مغالطة إيهام العكس (أو عدم رؤية الدلالة وعدم العثور على العدم)^٢. إنّ العقل في مثل هذه الحالة بدلاً من الاقتراب من مقصوده الكهالي والمعرفي، يبتعد عنه أكثر.

١. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٤، صص ١٢٠-١٢١.

٢. م. ن، ج ٢، ص ١١٤.

وثانيًا: الاكتفاء بالعقل من الكشف أو بعد حصول الكشف: من موارد توظيف العقل عند العرفاء؛ حيث يتدخل ويحكم في مجال ما وراء العقل؛ فكما لا يمكن الإخبار بالعين وحاسة البصر عن المعقولات وأوصاف الجنس والعقل، كذلك لا يمكن الإخبار بوساطة العقل عن المجال الخاص بالقلب والرؤية الشهودية أيضًا. إنَّ العقل الفلسفي في مثل هذه الأمور مثل القدم الخشبية والقلقة التي يراد التعكز عليها في السير على أرض رخوة ورمليّة؛

وهكذا الشأن حيث يكون الشخص في مرتبة العيان (الشهود وعين اليقين) ويقف في تلك المرحلة المتعالية، ولكنه يلبأ عن شمس الشهود إلى ظلال غموض مرآة الاستدلال والقياس. إلاَّ أنه يضع «خبر» العقل بديلاً عن «مشاهدة» القلب. وفي هذه الحالة - التي هي نوع من الرجوع (من عين اليقين إلى علم اليقين) - يكون التمسك بالعقل مذمومًا من قبل العرفاء.

ثالثًا: مقهورية العقل أمام الخيال: يذهب العرفاء إلى اعتبار «الخيال» وسلطانه من أهمِّ موانع السير والسلوك ومعرفة الحقيقة، ويعتقدون أنَّ الكثير من العبادات والرياضات قد تمَّ وضعها من أجل السيطرة على الخيال ونفي الأوهام والتحرر من جزئيات عالم الصور؛ ومن هنا لو مال العقل - الذي يكون شأنه إدراك الكلبيات وما فوق الحس والخيال والوهم - إلى الضعف، فسوف يكون مقهورًا أمام قوَّة الخيال، وسوف يتعرَّض إلى التخبط والاختلال في إصابة الواقع.

مقارنة بين المعرفة العقلية والقلبية

يُطلق محيي الدين بن عربي على نتيجة النظر الفكري عنوان «علم العقل» - من قبيل: إثبات أصل الجنة والنار - ويُسمِّي محصول ذوق المعارف بـ «علم الأحوال» - من قبيل: ذوق معين الجنة في الكشف المثالي - ويُسمِّي ثمرة المواهب الرحمانية من طريق روح القدس - الخاصة بالولي والنبِّي - بـ «علم الأسرار»، من قبيل: العثور على وحدة الوجود والاعتقاد به. كما ينقسم مضمون علم الأسرار بدوره إلى قسمين؛ فهو إمَّا أن يُدرك بوساطة العقل (من قبيل: الاعتقاد بالآخرة)، أو لا طريق للعقل إليه، وإمَّا يحصل بوساطة الكشف فقط (من قبيل: أحوال ما بعد الموت)، وفي هذه الحالة إمَّا أن يكون: أ - راجعًا إلى علم الأحوال، ولكن على نحو أكثر يقينية وإشرافًا، أو:

ب- يكون راجعاً إلى علم الإخبار (النقل والوحي) الحاصل من طريق إخبار المعصوم عن عوالم الغيب (من قبيل: ما لا يحصل عليه الشخص من طريق العقل أو الكشف، وإنَّما يعتقد به من طريق الوحي).^١

كما أنَّه يُسمَّى العلوم الخاصَّة بالعرفاء - ويكون محلَّها قلوبهم - بـ «علم الاختصاص» أي: العلم الذي يكون منحصرًا بأهل الحقِّ. ويرى أنَّ أساس هذا العلم يقوم على سبع مسائل؛ وأنَّ الشخص إذا علم بهذه المسائل السبعة، يكون التعرّف على الحقائق بالنسبة له أسهل. وهذه المسائل السبعة عبارة عن:

١. معرفة الأسماء الإلهية.

٢. معرفة تجليات الحقِّ.

٣. معرفة خطاب الحقِّ تعالى، الوارد على لسان الشرائع (في باب المتشابهات والصفات

التشبيهية للحقِّ تعالى).

٤. معرفة الكمال الوجودي ونقصه (العلم بالنظام الأحسن، وأنَّه حتَّى النقائص الظاهرية

تعبّر عن الكمال).

٥. معرفة الإنسان بحقيقته.

٦. أسباب وعلل الكشف الخيالي، ومعرفة الخيال المتّصل والمنفصل.

٧. علم الأمراض والأدوية في السلوك العملي.^٢

وقد أشار في مختلف مواضع كتابه إلى علوم خاصَّة، هي حصيلة مأخذ أسمى من العقل،

وأتمَّها صارت من نصيبه. من قبيل: علم الحروف، وعلم الموازين، وعلم منازل الصالحين،

والعلم بسرِّ القدر، وما إلى ذلك.^٣

١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، صص ٣١-٣٢.

٢. م.ن.

٣. م.ن، ج ١، ص ١٩٠، وج ٢، ص ٦٣، و ص ٤٢٤.

ب. العقل والحبّ في العرفان العملي:

إنّ التأكيد الأصلي في العرفان العملي، يقوم على أساس تغيير مبدأ الرغبة والميل في الإنسان، الذي هو مقدّمة للحصول على نوع من الفهم والمعرفة. ومن بين أهمّ طرق هذا التغيير لمبدأ الرغبة والميل هو التحبّب والوصول إلى مقام العشق، وفي المقابل طريق الرياضة، وهو طريق أقرب، ولكنّه في الوقت نفسه أشدّ وعورة وخطورة. وقد عدّوا من خصائص الحبّ والعشق أنّه لا يتناغم مع الحسابات العقلية. وفيما يلي نشير إلى بعض موارد الاختلاف بين العشق والعقل، وذلك على النحو الآتي:

الاختلاف بين العشق والعقل في العرفان العملي:

١. طريق العقل يقوم على أساس البقاء والرغبة في الحفاظ على الوجود (الحفاظ على وضع الفرد). وأمّا طريق العشق، فهو طريق الرغبة والميل إلى الفناء في المعشوق، والتحرّر من قيود الوجود.^١
٢. إنّ العقل في نهاية المطاف سوف يصل إلى إدراك ماهية الأشياء، وأمّا العشق فإنّه يدرك حقيقة الأشياء كما هي.^٢
- وعلاوة على ذلك، فإنّ مدى العقل محدود بما يكوّن له مفهومًا عنه؛ وأمّا مدى العشق فلا حدود له.
٣. العقل يميل إلى الحساب والربح والعمارة؛ وأمّا العشق فهو ينجح نحو التدمير، ويخلو من كلّ حساب وكتاب، ولا يبالي بتفاصيل المعاش.^٣

١. يقول نجم الدين الرازي: إنّ الخلاف والتضاد بين العقل والعشق يكمن في أنّ العقل فارس عمارة العالمين الجسائي

والروحاني، والعشق حارق لبيدر الوجود ومقوّض لكلا العالمين. انظر: الرازي، رسالة عقل و عشق، ص ٢٤.

٢. يقول نجم الدين الرازي: نحن نريد من العقل الذي نعتبره ضدّ العشق، هو العقل الإنساني الذي ... يدرك ماهية الأشياء ... إنّ كمال العقل في أنّ يدرك مثال ماهية الأشياء لا كما هي، لا أنّه يدرك حقيقة الأشياء كما هي. انظر:

الرازي، رساله ي عقل و عشق، ص ٣٠؛ الرازي، مرصاد العباد، صص ١١٧-١١٨.

٣. لا مجال للعقل كي يناور في هذا المضمار؛ لأنّه يشكّل عقبة في عالم الفناء، وهو طريق إلى العدم المحض، والعقل سير في

عالم البقاء ... وأمّا العشق فله صفة النار، ومساره يكون في عالم الفناء. انظر: الرازي، رسالة عقل و عشق، ص ٢٤.

٤. إنَّ العقل يهتَمُّ بالمنفعة الدنيويَّة - أو الحدَّ الأقصى من المنفعة الدنيويَّة - والأخرويَّة، في حين أنَّ العشق لا يبالي بكلا العالمين.

٥. إنَّ العقل رهن ومقيَّد بالأداب والتقاليد ويبحث عن طريق للسلامة؛ وأمَّا العشق فهو متحرِّر من القيود والحدود، وبالتالي فهو في معرَض اللوم.^١

٦. إنَّ العقل يدرك وجود الله واجب الوجود أو المحرِّك أو الفاعل وما إلى ذلك، وأمَّا العشق، فهو يأخذ بيد الإنسان إلى الله (الحيِّ) والحاضر والمحبوب للإنسان.^٢

٧. ربِّما أصبح العقل تابعًا للغرائز، ومقهورًا لما دونه من القوى الكامنة في وجود الإنسان. وأمَّا العشق، فإنَّه يهيمن على سائر الميول والغرائز والقوى، ويعمل على تكامل الإنسان وتعالیه.^٣

٨. إنَّ العقل يدرك معلومه بوصفه «شيئًا»، وأمَّا العشق فإنَّه يرى محبوبه بوصفه «شخصًا».

٩. إنَّ طريق العقل طويل ومتدرِّج، وأمَّا طريق العشق فهو قصير وسريع جدًّا (وإنَّ كان

زاخرًا بالمخاطر).^٤

١٠. إنَّ طريق العقل طريق مكتسب، وإنَّ العلم الحاصل منه علم مجلوب، ومسبَّب بسبب

عادي وكوني (= ما سوى الله)، وأمَّا طريق العشق، فهو حصيلة عطاء إلهي ولطف وجذبة إلهية، والعلم الحاصل منه علم مقبل ولدني وذوقي وموهبة من الله.^٥

لقد ذكر الخواجة عبد الله الأنصاري في كتابه (كتاب العقل والعشق)^٦ - في إطار حوار بين

١. الرازي، رسالة عقل و عشق، صص ٨٩-٩٠.

٢. م. ن، صص ٨٩-٩٠.

٣. م. ن، صص ٨٩-٩٠.

٤. يقول النسفي في رسالة بيان العشق (المطبوعة ضمن الإنسان الكامل): «إنَّ العشق براق السالكين ومركب السائرين، وكلُّ ما بناه العقل في خمسين عامًا، يمكن للعشق أن يجرقه في لحظة واحدة، ويعيد العاشق صافيًا وطاهرًا...». النسفي، الإنسان الكامل، ص ١٢٥.

٥. يذهب محيي الدين بن عربي بشأن أهل الكشف إلى الاعتقاد بأنَّ علمهم - بخلاف أهل العقل - هبة إلهية. إنَّ العلم الموهوب لا يحصل من سبب... وإنَّ العلم بالله يحصل من طريق الإرادة (الاشتياق) والفتوح والمكاشفة. (انظر: الجهانگيري، محيي الدين بن عربي چهره ي برجسته ي عرفان اسلامي، صص ١٦٦-١٦٩).

٦. الأنصاري الهروي، مكتوب عقل و عشق.

العقل والعشق^١ - الاختلافات بينهما على النحو الآتي (حيث تدرج ضمنه الموارد التسعة أدناه):

ت	العقل	العشق
١	سبب الكمالات	ليس رهناً بالخيلات
٢	الجامع المعمور	فراشة مجنونة مخمورة
٣	شعلة الغنى	جرعة الفناء
٤	حديقة السلامة	سجن الملامة
٥	الإسكندر العاقل	درويش الأعتاب
٦	صراف فضة الخصال	محرم حرم الوصال
٧	مدعي التقوى	عدم الاعتناء بالدعوى
٨	شيخ مدينة الوجود	أسمى من الوجود والموجود
٩	عالم بالعلم والبلاغة	فارغ عن الكونين
١٠	قاضي الشريعي	متقاضي الوديعه
١١	مؤدب الطريق	مقرب الحضرة

وعلى الرغم من وجوه التمايز هذه الواردة في كلمات العرفاء بين العقل والعشق، نواجه في الوقت نفسه نوعاً من الارتباط والتماهي بينهما، من قبيل: التناغم في الدرجات الكمالية بين العقل والعشق؛ بمعنى أنه كلما كان نور العشق أكبر، كان نور العقل بدوره أكبر. وعلى الرغم من أن عكس هذا المعنى لا يصدق دائماً، إلا أن هذا الكلام مقدّمه لهذا الحكم، وهو أن هذين الأمرين هما في النهاية شيء واحد، وفي أعلى درجاتهما ينحسر الاختلاف، وعلى حدّ تعبير نجم الدين الرازي: إن أعلى درجة في العشق وأكمل مرتبة في العقل، قد تمثلتا في وجود خاتم الأنبياء ﷺ.^٢

النتيجة

بالنظر إلى ما تقدّم، فإن مدح العقل أو ذمّه عند العرفاء، إنّما يعود إلى مقدار وحجم الاشتراك والافتراق بين العقل والقلب من جهة، وبين العقل والعشق من جهة أخرى. توضيح ذلك:

١. الرازي، اركان عرفان، صص ٨٩-٩٠.

٢. الرازي، رسالة عقل وعشق، ص ٣٣.

إنَّ العقل إذا كان وسيلة وأداة لمعرفة الحقيقة «في دائرته الخاصّة»، ومارس نشاطه ومهامّه من دون إنكار «الطور الكامن وراء طور العقل»، ولم تغلبه الغرائز والقوى الواقعة فيها دونه، ولم يعمل على تخطئة معطيات القلب والروح والشرع، مع الاشتغال على قيدي التحقيق والتنوّر بنور الشرع، فهو ممدوح. وأمّا في الموارد الآتية - على الترتيب في حقل العرفان النظري والعرفان العلمي - فيعتبر مذمومًا من قبل العرفاء:

أ. في حقل العرفان النظري:

١. الارتهان لقيود التفاصيل والجزئيات والأمور المقيّدة والمحدودة.
٢. الارتهان إلى قيود الظواهر.
٣. التقيّد والتعيّن بالأسباب.
٤. الارتهان إلى التقليد.
٥. البقاء في الغموض والحيرة.

ب. في حقل العرفان العملي:

١. التعرّض لتبعيّة الغرائز، والتقهقر أمام الوهم أو القوى الطبيعيّة والحيوانيّة.
٢. التقيّد بالأمور العابرة والفانية والجزئيّة، وكذلك المصالح الدنيويّة.
٣. الحسائيّة والنفعية.
٤. النظرة الآليّة والتعاطي الشبهي بعيدًا عن العواطف مع ما سوى النفس والذات.

المصادر

- نهج البلاغة (مختارات الشريف الرضي من روائع كلام الإمام علي عليه السلام، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت، أفست إيران: مركز البحوث الإسلامية.
- إبراهيمي ديناني، غلام حسين، دفتر عشق وآيت حق (كتاب العشق وآية الحق)، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٨٠ هـ. ش.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، الإشارات (شرح الطوسي)، طهران، مطبعة حيدري، ١٤٠٣ هـ. ش.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية (أربع مجلدات)، بيروت، دار إحياء التراث، (أوفست طبعة القاهرة).
- _____، الفتوحات المكية (أربعة عشر مجلداً)، تحقيق: عثمان يحيى، بيروت (أوفست طبعة القاهرة).
- _____، مجموعة رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي (أوفست طبعة الهند).
- الأملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق: عثمان يحيى، طهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٨ هـ. ش.
- الأنصاري المهروي، الخواجة عبدالله، صدميدان (الأبعاد المئة)، تصحيح: أنصاري، طهران، انتشارات طهوري، ١٣٥٨ هـ. ش.
- _____، مكتوب عقل وعشق (كتاب العقل والعشق)، طهران، انتشارات نور فاطمة عليها السلام، ١٣٦١ هـ. ش.
- _____، منازل السائرين، تصحيح: فرهادي، طهران، انتشارات مولى، ١٣٦١ هـ. ش.
- البلخي الرومي، جلال الدين، غزليات شمس تبريزي (غزليات شمس التبريزي)، تصحيح: عباسي، طهران، نشر طلوع، ١٣٥٨ هـ. ش.
- _____، مثنوي معنوي (المثنوي المعنوي)، تحقيق: سروش، طهران، انتشارات علمي فرهنگي، ١٣٧٨ هـ. ش.
- الجرجاني، السيد شريف، التعريفات، طهران، انتشارات ناصر خسرو.
- الرازي، نجم الدين، رساله ي عقل وعشق (رسالة العقل والعشق)، (المدرجة ضمن كتاب أركان عرفان)، طهران، انتشارات نور فاطمة عليها السلام، ١٣٦١ هـ. ش.

- الرازي، نجم الدين، مرصاد العباد، تحقيق: د. أمين رياحي، طهران، انتشارات علمي فرهنگي.
- سجادي، سيدجعفر، فرهنگ اصطلاحات عرفاني (معجم المصطلحات العرفانية)، طهران، انتشارات طهوري، ١٣٦٢ هـ.ش.
- السهروردي، شهاب الدين عبدالقاهر، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣ م.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن (عشرون مجلداً)، أوفست طبعة بيروت، إيران.
- الغزالي، محمد، إحياء علوم الدين (ثمانية مجلدات)، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الفيض الكاشاني، الملا محسن، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء (ثمانية مجلدات)، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٨٤ هـ.ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي (مجلدان)، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، انتشارات إسلامية، ١٣٦٢ هـ.ش.
- المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (أوفست طبعة إيران).
- محمدي ري شهري، محمد، ميزان الحكمة (عشرة مجلدات)، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٢-١٣٦٣ هـ.ش.
- النسفي، عزيز الدين بن محمد، الإنسان الكامل، تحقيق: هنري كوربان، طهران، انتشارات طهوري، ١٣٦٢ هـ.ش.
- _____، مقصد أقصى (الغاية القصوى)، تصحيح: حامد رباني، طهران، كتابخانه علميه حامدي.

الإلهيات الفلسفية أو النظرة العقلانية إلى الدين^١

المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني

الخلاصة

نسعى في هذه المقالة إلى بحث الدين السماوي والإلهي، ولا سيّما شريعة الإسلام من زاوية عقلانية، وما إذا كانت تعاليم الشريعة الإسلامية تعبدية بالكامل ولا تحتوي على أي نوع من أنواع التعقل. وأن التحليل العقلاني في باب شريعة الإسلام محذور، وإنّما يجب الالتزام بها إيماناً وتسليماً وتعبدًا، أم هناك علاقة وثيقة بين العقلانية والشريعة الإسلامية، وأن بالإمكان تفسير الكثير من تعاليمه ومفاهيمه تفسيرًا عقليًا؟

يذهب كاتب السطور إلى الاعتقاد بأنّ العقلانية تمثّل شعارًا لجميع الأديان والشرائع السماوية والإلهية، ولا سيّما منها الدين الإسلامي، بوصفه خاتم الأديان، كما يرى أنّ هناك تناغمًا وتماهيًا تامًا بين الدين والعلم، قد تمّ بيان جميع المعارف في القرآن الكريم - بما في ذلك التوحيد - مقرّونة بالدليل والعقلانية. كما أنّنا نشاهد هذا التناغم بين العقلانية والتعاليم الدينية حتّى في الروايات الإسلامية تبعًا للقرآن الكريم أيضًا. ثمّ سيعمل كاتب السطور على البحث في تاريخ الفصل بين العقلانية والدين، ويرى أنّ منشأ هذا الفصل والتفكيك يعود إلى عصر

١. المصدر: المقالة بعنوان «الهيئات فلسفية يانگاه عقلائی به دین» في مجلة قيسات التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، الشتاء ١٣٨٤ ش، الصفحات ٥ إلى ٢٠.

كانت هذه المقالة في الأصل كلمة ألقاها ساحة آية الله جعفر السبحاني في مركز التحقيقات الثقافية والفكر الإسلامي (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، وقد تمّ تحويلها بعد ذلك إلى هذه المقالة.

تعريب: حسن علي مطر.

الجاهليّة والحكم الأموي، بل وحتى الحكم العبّاسي أيضًا. وفي الختام يرى أنّ هذه الرؤية مخالفة للمفاهيم القرآنيّة والروائيّة.

المقدّمة

لم ينزل في ضوء رؤية القرآن سوى دين واحد من قبل الله سبحانه وتعالى، وإنّ جميع الأنبياء والرسل قد أمروا بتبليغ ذلك الدين الواحد؛ وذلك لأنّ دين النبيّ نوح عليه السلام، هو ذات دين النبيّ إبراهيم عليه السلام ذاته، ودين النبيّ إبراهيم هو أديان الأنبياء ذاتهم الذين جاؤوا بعده، وصولاً إلى خاتم الأنبياء ﷺ؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^١.

إنّ المراد بالإسلام، هو التسليم والإذعان أمام الله سبحانه وتعالى؛ وذلك حيث أنّ العالم ليس له سوى خالق واحد، وليس لهذا الخالق سوى فعل واحد، وأنّ الإنسان مخلوق له، فعليه يجب الإذعان له والانصياع لأوامره والاستسلام لمقامه المنيع. وإنّ هذا الأصل يمثل حلقة مشتركة بين جميع الشرائع السماوية التي نزلت من عند الله، وتمّ إبلاغها إلى الناس بوساطة الأنبياء عليهم السلام.

يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في بعض قصار الكلم: «لأنسب الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي ولا ينسبها أحد بعدي إلّا بمثل ذلك: وإنّ الإسلام هو التسليم»^٢.

وعلى الرغم من أنّ الذي تمّ إنزاله من قبل الله سبحانه وتعالى إلى جميع البشر، هو دين واحد، إلّا أنّ تكاليف العباد كانت مختلفة ومتنوّعة في مختلف الأزمان، وأنّ الأنبياء قد بعثوا لهداية الناس بدين واحد، ولكنّ بشرائع متنوّعة ومختلفة. وإنّ القرآن الكريم في عين تأكيده على وحدة الدين، إلّا أنّه يصرّح بتعدّد الشرائع، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾^٣.

إنّ الشريعة في اللغة العربيّة تعني الطريق الذي يسلكه الإنسان ليصل إلى الماء، ويطلق عليه

١. آل عمران: ١٩.

٢. نهج البلاغة، قسم الحكم، الحكمة رقم: ٢.

٣. المائدة: ٤٨.

لفظ الشريعة أيضًا؛ وكأنَّ الدين الإلهي نهر طام وفيّاض، يغترف منه جميع الأنبياء، ولكنَّ يسلك كلّ واحد منهم طريقًا مختلفًا إليه بما يتناسب مع شرائط الزمان والمكان واستعداد الأمم. بالنظر إلى هذه المقدمة، لا بدَّ من التذكير بأنَّ مرادنا من لفظ «الدين» في عبارة «النظرة العقلانية إلى الدين»، هو الدين الإلهي في إطار الشريعة المحمّدية، أي: شريعة خاتم النبيين. نسعى في هذه المقالة إلى اكتشاف العلاقة بين الدين المحمّدي وبين العقلانية، ونعمل على تعيين واحد من احتمالين:

١. هل الدين الخاتم في أصوله وتعاليمه وأحكامه وقيمه دين تعبدي بالكامل، ويجب الاعتقاد به إيمانًا وتسليمًا، ولا ينبغي التفكير فيه، ويحظر القيام فيه بأيّ نوع من أنواع التعقل والتحليل العلمي لأصوله وفروعه من طريق العقل؟

٢. هناك علاقة وثيقة بين الدين الخاتم والعقلانية، وإنَّ أصول الدين ومعارفه وأحكامه الفردية والاجتماعية والأخلاقية في الكثير من الموارد، قابلة للتفسير بالبرهان والدليل العقلي. وبكلمة واحدة يمكن القول: إنَّ «الدين الإسلامي» ممزوج بحكم العقل، وحيث يكون للعقل حقّ الحكم في بعض الموارد، لا يوجد هناك أدنى تفكيك أو فصل بينهما. على الافتراض الأوّل، سوف يكون البحث بشأن «النظرة العقلانية إلى الدين» عديم المعنى؛ إذ لا توجد هناك علاقة بين هذين الأمرين، وأمّا على الافتراض الثاني، فلا بدَّ من الحديث بشأن عقلانية المفاهيم الإلهية.

عقلانية الدين شعار النبي الأكرم ﷺ

إنَّ موضوع كلامنا وإن كان يقتصر على الدين «المحمّدي»، إلاَّ أنّه بالنظر إلى خطابات الأنبياء السابقين الموجهة إلى أممهم، يتّضح أن العقلانية كانت شعارًا لجميع الأنبياء، كما ورد بيان ذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾^١.

تناغم الدين مع العلم

في السابق كان يتمّ طرح مسألة الفصل بين الدين والعقل أو الفلسفة والحكمة. وأمّا بعد الثورة الصناعيّة في الغرب، أخذ يتمّ طرح هذه المسألة على شكل الفصل بين الدين والعلم، في حين أنّ الدين الإسلامي يرفض هذا النوع من الطرح، بل ويقول في نقد عقيدة المشركين الذين كانوا يساؤون بين أصنامهم وبين الله سبحانه وتعالى: ﴿أَتُوتِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^١.

كيف يمكن الفصل بين الدين والعلم، والحال أنّ القرآن الكريم يستند في الكثير من الموارد إلى العلم، ويكفي في ذلك أنّ نعلم أنّ مادّة العلم بجميع مشتقاتها، قد استعملت في القرآن ٧٧٩ مرّة، وأنّ مادّة العقل قد استعملت ٤٧ مرّة، وأنّ مادّة الفكر قد استعملت ١٨ مرّة، ومادّة اللبّ قد استعملت ١٦ مرّة، ومادّة النذير قد استعملت أربع مرّات. وبذلك كيف يمكن إنكار التعقّل والنزعة العلميّة اللاحقة للأديان السابوية والإلهيّة.

بيان المعارف مقرونة بالدليل

إنّ الشاهد الواضح على الارتباط الوثيق بين الدين والعقلانيّة، هي الآيات التي تشتمل على المفاهيم الإلهيّة المدعومة بأدقّ الأدلّة وأكثرها استحكامًا في الوقت نفسه. وفيما يلي نلقي نظرة عابرة على بعض هذه الآيات، ونحجم عن تقرير البراهين الواردة فيها:

١. ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾^٢ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ^٣.

أ. هل ظهروا إلى الوجود من دون خالق: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾.

ب. أم أنّهم قد خلقوا أنفسهم بأنفسهم: ﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾.

ج. أم أنّ خالقًا قد خلقهم: (نظريّة القرآن الكريم).

١. الأحقاف: ٤.

٢. الطور: ٣٥-٣٦.

ولو تجاوز المشركون أنفسهم، وفكروا في نظام العالم الأعلى، سيجدون أنّ هذه الحالات الثلاثة حاکمة وجارية بشأنها أيضاً؛ كما هو مبين في قوله تعالى: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾.

بيان التوحيد في الخالقية والربوبية بالبرهان الفلسفي

إنّ التوحيد في «الخالقية» منفصل عن التوحيد في الربوبية. فإنّ محور الكلام في المورد الأول يدور حول الخالقية، في حين أنّ محور الكلام في المورد الثاني يدور حول الفاعلية. وبعبارة أخرى: في وحدانية الخالق، يكمن محور الكلام في أنّ عالم الوجود ليس له سوى خالق واحد. وأمّا في وحدانية الإدارة والتدبير، يكمن محور الكلام في أنّ العالم ليس له سوى مدير ومدبّر واحد. وقد ذكر الله تعالى كلا هذين الموردين في آيتين من القرآن الكريم مقروناً بذكر البرهان والدليل، وقد عمد المتكلمون بدورهم إلى استخراج برهان الامتناع وغيره من هاتين الآيتين.

قال تعالى في مورد التوحيد في الخالقية: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^١.

إنّ هذه الآية الشريفة تستدلّ بوجود التناغم والانسجام في عالم الخلق على وحدة الخالق، إلّا أنّ بحثنا لا يتسع لبيان ذلك، ونحيل الراغبين إلى مظان هذا البحث في تفسير الميزان.^٢

وفي مورد التوحيد في الربوبية وتدبير العالم، يشتمل القرآن الكريم على برهان شبيه بالبرهان أعلاه، وذلك إذ يقول الله تبارك وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^٣.

لقد ذكر المفسرون أقوالاً متعدّدة في تفسير لفظ «الإله»، وهذه التفسيرات بأجمعها بعيدة عن الرؤية الواقعية، وفيما يلي نعمل على نقد ودراسة هذا القول:

- أ. إنّ لفظ الإله مشتقّ من الألوهية، بمعنى العبادة والخضوع.
- ب. إنّ لفظ الإله مشتقّ من الوكّله بمعنى الحيرة. وعليه، فإنّ إطلاق هذا اللفظ على الله يأتي

١. المؤمنون: ٩١.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ١، صص ٦٤-٦٧.

٣. الأنبياء: ٢٢.

من جهة حيرة العقول في إدراك كنه وجوده وذاته.

ج. إنَّ لفظ الإله مشتقٌّ من أله بمعنى الفزع، والواله هو الشخص الذي يُفزع إليه عند حدوث المشكلات والمُلمَّات.^١

لا بدّ من التذكير بأنَّ هذه التفسيرات الثلاثة لا تعكس المعنى الحقيقي للإله، بل إنّها من لوازم المعنى الحقيقي له. والحقُّ أنّ الإله يعني الله، وأنَّ اختلاف الإله عن الله يكمن في كليّة الإله وكون الثاني علمًا. إنّ المشركين في عصر الرسالة في عين الاعتقاد بالله، كانوا يدعون أصنامهم آلهة أيضًا. إنّ التفسير الصحيح لهذه الآيات، إنّما يكون ممكنًا فيها لو اعتبرنا الإله بمعنى الله؛ أي: الموجود الذي يتّصف بالكمال والعلم والقدرة، والذي بيده إمكانيّة الخلق والتدبير وبيده مصير الإنسان، وإنَّ الإله بالمعنى المنظور للموحّدين، ليس له سوى مصداق واحد، وهو الذي يسمّى بـ«الله»؛ ولكنّه من وجهة نظر المشركين له مصاديق متعدّدة أو أزمنة مختلفة، وإنَّ آلهة المشركين على الرغم من كونها مخلوقة لله، إلّا أنّها تمتلك القدرة والتدبير والإدارة، أو أنّها في الحدّ الأدنى تستطيع التأثير في مصير الإنسان بشكل ملحوظ.

لو فسّرنا الآلهة في الآيات المذكورة - المتضمّنة للبرهان على التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة - بمعنى الله، سوف يكون مفاد الآيات واضحًا، وأمّا لو فسّرناه بواحد من المعاني الثلاثة الآتية، ولا سيّما منها المعبود، فسوف نواجه إشكالات؛ وذلك لأنَّ الآيات تصرّ على أنّ وجود الآلهة يؤدّي إلى الفساد في نظام الخلق، وهذا إنّما يمكن تصوّره إذا كانت الآلهة بمعنى الآلهة القادرة على الخلق والتدبير، لا بمعنى المعبود؛ وذلك لأنَّ تعدّد المعبود لا يكون سببًا إلى حدوث الفساد في النظام الكوني للخلق، وخير شاهد على ذلك أنّ أرض مكّة كانت زاخرة بهذه الآلهة، واليوم تحوّل شرق آسيا إلى متحف لهذا النوع من الآلهة، دون أن يؤدّي ذلك إلى حدوث فساد في الكون ونظام الخلق أبدًا.

١. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٩.

الدعوة إلى التعقل في الروايات

ليس القرآن الكريم وهذا الكتاب السماوي وحده هو الذي يدعو الإنسان إلى التدبّر والتفكير واستعمال العقل فقط، بل حتّى الروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تتكافأ مع القرآن في هذا المورد وفي الدعوة إلى توظيف الإنسان لعقله في فهم حقائق الأمور، ويمكن الإشارة من بين تلك الروايات إلى الموارد الآتية:

١. عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إنّما يداقّ الله العباد في الحساب يوم القيامة، على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا»^١.

٢. وفي المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «بالعقل عرف العباد خالقهم، وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم»^٢.

إنّما ذكرنا هاتين الروايتين على سبيل المثال دون الحصر؛ إذ يكفي أن نذكر أنّ الشيخ الكليني (المتوفّى سنة ٣٢٩هـ)، قد أفرد في كتاب الكافي باباً مفصّلاً جمع فيه الأحاديث التي تثبت عقلانية الدين الإسلامي.

كما أنّ الإلهيات في نهج البلاغة، وكتاب التوحيد للشيخ الصدوق، يحكيان عن التناغم القائم بين العقل والدين، وإنّما نستبين قيمة كتاب التوحيد للشيخ الصدوق عندما نقارنه بكتاب التوحيد لابن خزيمة (المتوفّى سنة ٣١١هـ)، حيث سنجد أنّ توحيد الصدوق يمثّل مدرسة تنزيه الله من التشبيه والتجسيم، بينما نرى توحيد ابن خزيمة ممثلاً لمدرسة الجبر والتجسيم؛ ولكنّ للأسف الشديد نشهد في زماننا وفي موسم الحج يتمّ توزيع كتاب التوحيد لابن خزيمة على الحجاج مجّاناً؛ ليتمّ نشر الأحاديث الإسرائيلية والمسيحية والمجوسية إلى أقصى نقاط العالم. إنّ قراءة كتاب الاحتجاج ومناظرات الأئمة المعصومين عليهم السلام، خير شاهد على عقلانية المنهج في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

إنّ عقلانية الدين الإسلامي لا تنحصر بحقل المعارف وأصول العقائد، بل وتشمل حتّى

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١١.

٢. م. ن، ص ٢٩.

أساس فروع الدين أيضًا، وقد تمّ التصريح ببعضها في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى:

- ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^١.

- ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^٢.

- ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ

عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^٣.

جولة في تاريخ فصل العقل عن الدين

لقد أثبت البحث أنفاً بوضوح أن العقلانية تشكّل الأساس الذي قامت عليه الشرائع السماوية، ولا سيّما منها شريعة الدين الخاتم؛ إلا أن جماعة من المسلمين في صدر الإسلام وبسبب من الأفكار الخرافية التي ورثوها عن آبائهم، قد اعتبروا البحث والجدال في المعارف والعقائد نوعاً من المعارضة والمخالفة للشريعة، وشيئاً فشيئاً ظهرت مسألة الفصل والتفكيك بين العقل والشريعة. من ذلك أن حرية الإنسان - على سبيل المثال - تشكّل في سلوكه ركيزة للشرائع السماوية، ولو اعتبرنا الإنسان مكرهاً وفاقداً للحرية، لكان إرسال الأنبياء وعناء المصلحين لغواً وعبثاً. إن حرية الإنسان ليست بالشيء الذي يمكن إنكاره، وتجاهل الآيات القرآنية الواردة في شأنها، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^٤.

بيد أن العرب في العصر الجاهلي، كانوا يرون أن الإنسان خاضع للجبر في الفكر والعمل، وكان الإنسان العربي قد نشأ وترعرع على هذا الاعتقاد، وبعد ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية لم تخرج فكرة الجبر عن هذه البيئة الفكرية، وكانوا يخالفون القول بحرية الإنسان في التفكير وفي السلوك.

نقل الواقدي عن امرأة اسمها معلول، قولها: في معركة حنين رأيت عمر بن الخطاب يهرب من الزحف؛ فسألته: ما الخبر؟ فقال: أمر الله.

١. طه: ١٤.

٢. العنكبوت: ٤٥.

٣. المائدة: ٩١.

٤. الكهف: ٢٩.

ولم يكن عمر بن الخطاب وحده في الذهاب إلى هذا الرأي من الصحابة، بل وحتى أبو بكر كان يذهب إلى هذا القول أيضاً؛ إذ قال عبدالله بن عمر:

«جاء رجل إلى أبي بكر فقال: أرأيت الزنا بقدر؟ قال نعم. قال: فإن الله قدره عليّ ثم

يعدّني؟! قال: نعم يا ابن اللخناء، أما والله لو كان عندي إنسان أمرت أن يجأ أنفك»^١

إنّ هذا الحوار يثبت أنّ هذا السائل قد أدرك بفطرته عدم إمكان الجمع بين هذين القولين، وحيث عجز أبو بكر في جوابه عن التوفيق بين الأمرين، فإنّه لم يجد بداً من تهديد الرجل بالضرب، وإرسال التهديد مغلّفاً بثتم عرضه!

توظيف السلطة الأموية لعقيدة القدر

كان الحكم الأموي قد بنى سياسته وتدعيم أركان حكمه الجائر على أساس الترويح لفكرة القضاء والقدر أكثر من تركيزه على أيّ شيء آخر؛ وذلك لتبرير الوضع القائم باعتباره معلولاً لمشية الله وإرادته التي لا يمكن الاعتراض عليها، وإسكات الناس وعدم اعتراضهم على الظلم والجور الذي تمارسه السلطات في حقّها. يقول أبو هلال العسكري في هذا الشأن: كان معاوية بن أبي سفيان هو أوّل من قال بأنّ جميع أفعال العباد تقع بإرادة الله.^٢

وعندما اعترضت عائشة - زوج النبي الأكرم ﷺ - على معاوية بسبب إكراهه الناس في أخذ البيعة منهم لولده يزيد، قال في الجواب: «إنّ أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم».^٣

وعندما اعترض عبدالله بن عمر على معاوية بن أبي سفيان للأمر ذاته، قال له في الجواب: «إني أحذرك أن تشقّ عصا المسلمين، وتسعى في تفريق ملئهم، وأنّ تسفك دماءهم، وإنّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء، وليس للعباد خيرة من أمرهم».^٤

وشيئاً فشيئاً، انتقلت هذه المسألة من سلالة الأمويين إلى الآخرين أيضاً؛ حتى صار العصاة

١. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٩٥.

٢. المفيد، الأوائل، ج ٢، ص ١٢٥.

٣. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٧.

٤. م. ن، ص ١٧١.

من عامة الناس يريجون ضمايرهم من خلال التدرّج بهذا الاعتقاد. من ذلك - مثلاً - أنّ عبد الله بن مطيع العدوي، عندما اعترض على عمر بن سعد بن أبي وقاص بسبب إيثاره ملك الري وهمدان على قتل الحسين بن عليّ عليه السلام، قال في جوابه [ما معناه]: كانت هذه أمور تمّ تقديرها في علم الله، وكان لي ابن عمّ ذكرت له ذلك، ولكنّه أبقى إلا القتل.^١

إنّ هذه الأحداث التي تمّ جمعها من تضاعيف التاريخ، تثبت أنّهم كانوا يمنعون البحث والنقاش في المعارف الدينيّة، ولو كان باب المناظرة والحوار مفتوحاً، لأثبت العلماء من الذين نهلوا العلم من ينبوع مدرسة أهل البيت عليهم السلام بوضوح، أنّ القضاء والقدر لا يتنافى مع حرّيّة الإنسان أبداً. ويمكن للقارئ أن يرجع في هذا الشأن إلى حوار الإمام عليّ عليه السلام مع أحد أصحابه عند مرّجه من صفين.^٢

إعدام العقلاء!

لقد كان مصطلح القدريّة - خلافاً لقواعد اللغة العربيّة - يُطلق على جماعة تبطل القول بالقضاء والقدر بمعناه الجبري.

وكان عمر بن عبدالعزيز من القائلين بالجبر، وكان يتعصّب لهذا الاتجاه، وكتب في ذلك رسالة تفصيليّة، نشرنا نصّها في كتابنا (بحوث في الملل والنحل)^٣.

كان معبد الجهني من الدعاة إلى حرّيّة الإنسان في الفكر والعمل، وعندما خرج الأشعث على الحجاج الأموي، انخرط معبد في جيش الأشعث، وقتل من أجل الدفاع عن هذه العقيدة.^٤ وبعده ظهر غيلان الدمشقي في حمل لواء المطالبة بالحرّيّة. فألقي عليه القبض من قبل السلطات الأمويّة، وبعد محاكمة صوريّة تمّ الحكم عليه بالإعدام وصلب على بوابة كيسان في دمشق.^٥

١. محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ١٤٨.

٢. نهج البلاغة، قصار الكلم، الحكمة رقم: ٧٨.

٣. السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج ١، صص ٢٧٠-٢٧١.

٤. الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ١٤١.

٥. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٧.

إنَّ القضاء والقدر من الأصول الإسلامية الثابتة، بيد أنَّ استنتاج الجبر منها لا يستند إلى أساس. وللأسف الشديد فقد نسجت في تلك المرحلة الكثير من الأحاديث على لسان النبي الأكرم ﷺ لا تختلف عن القول بالجبر مقدار أنملة. وكان رواة هذه الأحاديث يتاجرون بها لتدعيم أركان الحكم الأموي؛ من ذلك على سبيل المثال: «فوالذي لا إله غيره أنَّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وأنَّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها»^١.

يلوح من هذا الحديث أنَّ الهداية والضلالة والسعادة وسوء العاقبة، ليست بيد الإنسان ولا يمكن للشخص أن يجعل من نفسه شخصاً من أصحاب الجنة أو من أصحاب النار، وإنَّما مصيره معلّق على ما خطّه القدر على جبينه وعاقبته! وإنَّ ضربة الحظ هي التي تحسم ما سيؤول إليه الإنسان (سواء شاء ذلك أو أبي).

يروى حذيفة بن أسيد، عن النبي الأكرم ﷺ، أنه قال:

«يدخل الملك على النظفة بعدما تستقرّ في الرحم بأربعين، أو خمسة وأربعين ليلة، فيقول:

يا ربّ أشقي أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أي ربّ أذكر أو أنثى؟ فيكتبان، ويكتب عمله

وأثره وأجله ووزقه، ثم تطوى الصحف، فلا يزداد فيها ولا ينقص»^٢.

إنَّ هذا الحديث يثبت أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يغيّر مصيره، وأنَّ كتاب القدر حاكم على كلّ شيء، في حين أنَّ الكتاب والسنة زاخران بالمتغيّرات المصيرية والأعمال الصالحة والطالحة. إنَّ هذا النوع من الروايات يتعارض بالكامل مع النصوص القرآنية المحكمة التي ترى الإنسان مسؤولاً عن أعماله، وإنَّ الاعتقاد بمضامين هذه الأحاديث لن يترتب عليه سوى التهتّك والانفلات وإلقاء الذنوب والمعاصي على شماعة القضاء والقدر.

تصرّمت المرحلة الأموية بالتعبّد المفعم بالجهل، حتى جاء عصر العباسيين. وقد شهدت بداية حكم العباسيين بعد فترة من الزمن حظراً ثانياً على التعقّل. وهو ما سنوضحه عبر العنوان

١. القشيري، صحيح مسلم، ج ٨، ص ٤٥.

٢. م. ن.

الآتي:

العقلانية في المرحلة العباسية

لقد أسس مذهب الاعتزال في بداية القرن الثاني للهجرة على شكل مدرسة كلامية، وأخذ يتكامل بالتدرج. وفي عصر خلفاء بني أمية، هناك خليفتان فقط لم يظهرأ خلافاً مع الاعتزال، وهما كل من:

١. يزيد بن الوليد بن عبد الملك (م ١٢٦هـ).

٢. مروان بن محمد بن مروان (م ١٣٢هـ) [المعروف بمروان الحمار] آخر خلفاء بني أمية. وعندما تم القضاء على الخلافة الأموية، وجاء الخلفاء العباسيون إلى السلطة، شهدت مرحلة خلافة أبي جعفر المنصور الدوانيقي (١٣٦-١٥٨هـ) ارتفاعاً لنجم المعتزلة، وكان عمرو بن عبيد (الرجل الثاني في المعتزلة) على علاقة وطيدة مع الخليفة العباسي في حينها. وبعد وفاة أبي جعفر المنصور، حلَّ محلّه المهدي العباسي. وفي عصره لم نشهد نشاطاً للمعتزلة، ويبدو أنه كان يميل إلى أصحاب الحديث، ويخالف المعتزلة. وقد نقل الكشي -الرجالي الشيعي المعروف- عن هشام أن المهدي العباسي كان متشددًا مع أصحاب الأهواء، وقد ألف له ابن المفضل كتابًا بشأن الفرق الإسلامية، وأمره أن يقرأه على الناس في مختلف الأقطار؛ بمعنى أنه لم يكن يسمح لأيِّ مفكر أن يبدي رأيًا أو ينتهج فكرًا على خلاف رؤيته.

إن مراده من أصحاب الأهواء، هم الجماعات المخالفة لأصحاب الحديث، ومن بين أبرزهم: المعتزلة والشيعية والمرجئة والمحكمة (الخوارج)، وربما كان هذا الكتاب الذي أشار إليه الكشي، هو أول كتاب تم تأليفه حول الفرق الإسلامية والملل والنحل.

وبعد المهدي العباسي، وصل هارون العباسي إلى السلطة. وكان بدوره -مثل أخيه- يمنع من إقامة المناظرات والأبحاث الكلامية، وقد سجن جماعة من المتكلمين، واضطر إلى اختيار واحد من المعتزلة لمناظرة السمنية.

وفي عصر المأمون العباسي (١٩٥-٢١٨هـ)، وعصر المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، وعصر

الرواق (٢٢٧-٢٣٣هـ)، تمّ تهميش أصحاب الحديث، وسجّل المتكلّمون حضوراً كاملاً على الساحة الفكرية. ولكن بعد وصول المتوكّل ومن تلاه من الحكّام إلى سدّة الحكم، عاد التضييق على أنصار العقلانية، وتمّ حظر أيّ نوع من أنواع البحث والتفكير، إلا في حدود الأحاديث التي كان يتداولها المحدثون. بل وفي عام ٤٠٦ للهجرة، عمّد القادر بالله - وهو من الخلفاء العبّاسيين - إلى تأليف كتاب يحمل عنوان (البيان القادري) ذكر فيه فضائل الصحابة على الترتيب الذي يقوله أصحاب الحديث، ثمّ نقل فضائل عمر بن عبدالعزيز، وقام بتكفير المعتزلة. وكان هذا الكتاب يُقرأ في جميع أيام الجُمع في أنديّة أصحاب الحديث في مسجد المهدي.

وفي تلك السنة أصدر أمراً يقضي بإلقاء القبض على جميع المعتزلة، وأجبرهم على التخلّي عن الاعتزال صراحة، وأخذ منهم تعهداً خطياً على ذلك، وتوعّد بالويل والثبور كلّ من يتجاوز حدوده ويتخذ لنفسه سبيلاً غير سبيل أصحاب الحديث.

وفي ظلّ الفرمان السلطاني الصادر عن القادر بالله، أخذ محمود الغزنوي - والي خراسان - بقتل المعتزلة والشيعة والإسماعيلية والقرامطة، وقام بشنقهم وصلبهم، وسجن بعضهم، وأمر أصحاب الحديث أن يلعنوهم على المنابر^١، وإحراق جميع الكتب الخاصّة بالفلسفة والنجوم والاعتزال^٢.

وقد تحدّث ابن كثير في تاريخه - ضمن أحداث أعوام: ٤٥٦ و ٤٦٠ و ٤٦٥ و ٤٧٧ - عن مظالم أصحاب الحديث بحقّ المعتزلة، بيد أنّنا نحجم عن ذكرها رعاية للاختصار^٣.

الأشعري عند البربهاري

لقد درس أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) في مدرسة الاعتزال (العقلانية المفرطة) على مدى أربعين سنة. ثمّ وعلى رأس الأربعين أعلن عن طلاقه لهذه المدرسة والتحق بجمهور أحمد بن حنبل - المحدث المشهور عند أهل السنّة - وألّف الكثير من الكتب في الردّ على المعتزلة والانتصار لعقائد الحنابلة (النقلية المفرطة). ومع ذلك لم يحظ بقبول أصحاب الحديث؛ بالنظر

١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٤، صص ٣٧-٣٨؛ ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ج ٧.

٢. م. ن.

٣. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٩١.

إلى ماضيه الاعتزالي.

عندما انتقل الأشعري من البصرة وذهب إلى بغداد، والتقى فيها بالشيخ البرهاري شيخ أصحاب الحديث، قال له: لقد اعترضت على الجبائي وابنه أبي هاشم، كما انتقدت عقائد اليهود والنصارى والمجوس أيضًا. فقال الشيخ البرهاري - الذي لم يكن يعتقد بشيء غير الحديث - في جوابه: أنا لا أفهم شيئاً من ردودك وانتقاداتك، وكلّ الذي أرتضيه هو ما يقوله أحمد بن حنبل. نستنتج من هذا الكلام، أنّ المحدثين في العصور الأولى كانوا قد قطعوا الصلة بمدرسة أهل البيت ومناهجهم، وكانوا منهمكين في تداول أحاديث تم تعطيل قسم المعارف فيها، وإن كان فيها شيء من المعرفة، فهو يعود بجذوره إلى العهدين، ممّا أشاعه كعب الأخبار ووهب بن منبه وتميم الداري بدهائهم الخاص بين المسلمين، وقد وجد الحكام من الأمويين والعبّاسيين أنّ الوصول إلى مآربهم يكمن في الدعوة إلى نشر مذهب أصحاب الحديث؛ وكانوا لذلك يمنعون العقلانيّة ويعملون على تجريمها، وقد وصل بهم الأمر في ذلك إلى سفك دماء الناس وقتلهم على التهمة والظنة.

فصل العقل عن الدين في الغرب

إذا كانت مسألة فصل الدين عن العقل قد تمّ طرحها في الشرق الإسلامي في عصر الأمويين والعبّاسيين، وذلك لدوافع خاصّة، فإنّ هذه المسألة لم تطرح في الغرب إلّا بعد عصر النهضة العلميّة مؤخّراً، ولدوافع مختلفة للغاية.

لقد كانت العقلانيّة تنطوي على خطورة شديدة بالنسبة إلى الحكم الأموي والعبّاسي، ولذلك فإنّهم - بسبب سلسلة من العلل والأسباب السياسيّة - توجهوا إلى التعبّد، وكانوا يتهرّبون من العقل والعقلانيّة في المسائل المعرفيّة؛ وأمّا الدافع إلى فصل العقل عن الدين في الغرب، فإنّما كان لغرض صيانة الكتاب المقدّس (الإنجيل) من النقد العلمي؛ لاحتوائه على الكثير من المفاهيم التي تتعارض مع العقل والعلم في التوحيد وغيره. فحيث لا يمكن الجمع بين توحيد الله والقول بالتثليث، فقد أرادوا - من خلال طرح مقولة «فصل الدين عن العقل» - أن يعملوا على حلّ مشكلة التعارض بين المفاهيم العقليّة وتعاليم الكتاب المقدّس بشكل وآخر.

ولكن الذي يؤسف له، أن نسمع أصداء الدعوة إلى هذا الفصل من حين لآخر تصدر من بعض الكتاب عندنا حتى بعد انتصار الثورة الإسلامية، وذلك لا بصيغته الشرقية، بل بصيغته الغربية أيضاً! نقرأ في كتاب (الله في الفلسفة)^١ ما يلي:

«الآن حيث لم يتم الاستدلال في الأديان - أي: في الكتب السماوية - على وجود الله، ولم تمس الحاجة إلى ذلك، وحيث أن النظرة واللغة الدينية تتمتع بالاستقلالية، وليست هناك علاقة مباشرة بين الدين والعقل، علينا أن نرى لماذا أجهد الفلاسفة والمتكلمون أنفسهم في الحقول الفلسفية والكلامية لدى الشرق والغرب، وعلى مدى عشرين قرناً من عمر الفلسفة والكلام، في إقامة البراهين على إثبات وجود الله»^٢.

وفي معرض الجواب عن هذا الكلام، نقول بإيجاز:

إنّ الادّعاء القائل بأنّ الكتاب السماوي لم ينطو على أيّ استدلال أو احتجاج على إثبات وجود الله، ينطوي على مجازفة كبيرة؛ فهل يمتلك الكاتب إحاطة شاملة على التوراة والإنجيل والقرآن الكريم، بحيث تؤهله إلى إنكار هذا الأصل بضرر قاطع؟! ونحن سوف نغض الطرف هنا عن الكتاب المقدّس بعهديه (القديم والجديد)، ونكتفي بالقاء نظرة على بعض من آيات القرآن الكريم فقط. صحيح أنّ وجود الله، كان في عصر نزول القرآن الكريم أمراً ثابتاً، وكان المخاطبون به في جميع أنحاء العالم هم المشركون الذين شابوا التوحيد بالثنوية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ وجود الله كان من الواضح بحيث يمكن الإذعان له وإدراك منشئه عند أدنى تدبّر في النظام الحاكم على العالم. وبسبب هاتين الجهتين، كان الاهتمام بإثبات الصانع أقلّ بمراتب من الاهتمام بإثبات صفاته، ولكن في الوقت نفسه لم يكن الأمر بحيث لا نستطيع العثور في تضاعيف الآيات على براهين تثبت وجود الله سبحانه وتعالى.

إنّ البراهين الواردة في القرآن على إثبات وجود الله، وإن لم تكن تنطوي على شكل استدلال مؤلّف من الصغرى والكبرى، إلّا أنّها قد تضمّنت البرهان، والدليل على ذلك في عبارات زاخرة ومفعمّة بالمعاني في إثبات المبدأ، وهو ما يمكن تبيّنه من خلال التدبّر في آياته. إنّ هذا

١ . عنوانه في الأصل الفارسي: (خدا در فلسفه).

٢ . خرّمشاهی، خدا در فلسفه، ص ٣.

الكتاب يستدلّ في بعض الموارد بفقر واحتياج الإنسان على وجود الغني وغير المفتقر؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^١.

وتارة يستدلّ بالخلق وإبداع السماوات والأرض على وجود فاطرها وخالقها، كما نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^٢.

إنّ القرآن الكريم يستدلّ - في أغلب الموارد - ببرهان الآيات، وهو البرهان الذي ينتقل من وجود الآية والعلامة على وجود ذي الآية وصاحب تلك العلامة. وإنّ هذا النوع من الآيات موجود في القرآن الكريم بكثرة. وإنّ جانباً منها لا يرتبط بإثبات الذات، وإنّما يتعلّق بالتسليم بالذات، ويستدلّ على الصفات والتوحيد والعلم والقدرة، بيد أنّ بعض الآيات يستدلّ على وجود سلسلة متناغمة وهادفة على أصل وجود الخالق والصانع بالنظر إلى صفاته، ولا ينبغي حصر هذا النوع من الآيات في إطار إثبات الصفات فقط، وإذا كان هناك من المفسّرين من حصر تفسير ذلك بهذا الإطار؛ فذلك لأنّه وجد أنّ الذات غنيّة عن البرهان. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٣.

يضاف إلى ذلك، فإنّ الأبحاث المعرفيّة والاعتقاديّة، لا تنحصر بإثبات الصانع. فإنّ العقلانيّة تشكّل أرضيّة لجميع المسائل العقائديّة. وإنّ القطيعة مع العقلانيّة هي نوع من تجريد العقائد الإسلاميّة من أسلحتها ومصادر قوّتها. إذ كيف يمكن العمل على عرض وتقديم الدين الذي لا يمكن إثباته أو بيانه بالدليل والبرهان؟ إنّ هذا الدين سوف يحكم عليه بالسجن المؤبّد خلف قضبان الصدور.

لقد ذكرنا في مقدّمة كتاب (موسوعة المتكلّمين) بحثاً مسهباً حول فصل العقل عن الشرع. وعلى الراغبين في الاطلاع على عقائد الظاهريين المتنصّلين عن العقلانيّة، مراجعة مقدّمة الجزء

١. فاطر: ١٥.

٢. إبراهيم: ١٠.

٣. البقرة: ١٦٤.

الأول من هذه الموسوعة.

وفي الختام نذكر القارئ بأمرين:

١. إن الدفاع عن العقل والعقلانية لا يعني إسلاس قيادة الفكر للعقل في جميع المجالات؛ بل إن للعقل مساحته الخاصة التي لا يستطيع تجاوزها، وإن بيان الحدود القائمة بين العقل والشرع يحتاج إلى بحث مستقل.

٢. بالنظر إلى مساحة العقل، فإن الأحكام القطعية للعقل، لن تتعارض أبداً مع الشرع؛ بمعنى ما ورد في الكتاب السماوي والسنة القطعية الماثورة على نحو التواتر والتضافر. وإن وجدنا في بعض الموارد تعارضاً بدوياً، فإن هذا التعارض البدوي لا يخرج من إحدى حالتين: ١. وقوع مغالطة وإشكال في مقدمات البرهان؛ الأمر الذي يعرض حكم العقل إلى الخطأ. ٢. إن فهمنا للكتاب والسنة، لم يكن فهماً صحيحاً، وإنه قد حصل نوع من الخطأ في الفهم.

وفي بعض المحافل والأندية يتم بيان نماذج من التعارض بين العقل والدين أو بين العلم والدين، وهي في الغالب تفتقر إلى واحد من هذين الشرطين. إن هذه المواد تعدّ فرضيات غير ثابتة في العلوم الطبيعية، وهي في حالة من الاهتزاز والتغير والتكامل، وإن المنظرين لها يعترفون بدورهم بأن هذه الفرضيات تفتقر إلى القطعة. عندما تمّ طرح فرضية التكامل في مختلف المجالات الشرقيّة، انهار سيل جارف من الأسئلة إلى الحوزات العلميّة والأروقة والمؤسسات الدينيّة، تقول: كيف يمكن التوفيق بين فرضية أصل الأنواع وظهور النوع الإنساني في هذه الفرضية مع الكتب السماوية ونظريّة خلق الإنسان فيها؟

وفي تلك الفترة قامت جماعة بالعمل على تأويل الآيات القرآنيّة في هذا الشأن؛ ولكن بعد تصرّم الزمن، ثبت أنّ هذه الفرضية لا تقوم على أساس ثابت، وأنّها لم تكن سوى توهم وخيال، ولم يمض طویل وقت حتّى تخلّت الداروينيّة عن عرشها لصالح الداروينيّة المحدثّة، ثم سقطت الداروينيّة المحدثّة لتستولي على عرشها فرضية أخرى باسم فرضية التحوّل.^١ إن هذه الفرضيات تظهر باستمرار وعلى نحو متلاحق كفقاعات فوق سطح الماء وسرعان ما تتلاشى وتنحسر، دون أن تتمكّن من زعزعة أصالة الوحي أبداً.

المصادر

- ابن الأثير الجزري، محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، ج٧، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، ج٥، بيروت، دار صادر، ١٣٨٠هـ.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الإمامة والسياسة، ج١، مصطفى محمد، مصر.
- ابن كثير، الحافظ أبو الفداء، البداية والنهاية، ج١٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
- أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٤، بيروت، دار المعرفة.
- الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء.
- خرّمشاهي، بهاء الدين (مترجم)، خدا در فلسفه (الله في الفلسفة)، طهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1370هـ.ش.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ج١ و٤، دار الكتاب العربي، بيروت.
- السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج١، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٦هـ.
- السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، طهران، نشر الحوري، ١٣٨٢هـ.ش.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٢هـ.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٨هـ.ش.
- القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج٨، بيروت، مؤسسه عز الدين، ١٤٠٧هـ.
- الكشي، أبو عمرو، رجال الكشي، ترجمة هشام بن الحكم، بمبئي: الهند.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٧هـ.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الأوائل، ج٢، تبريز، مكتبة الحقيقة، ١٣٧١هـ.ش.
- الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، ج٢، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه قم، ١٣٧٦هـ.ش.

العقلانيّة والنصيّة في الكلام الإسلامي^١

محمّد تقي سبحاني^٢

نظرة إلى كفيّة مواجهة المتكلّمين المسلمين لمسألة «العقل» و«الوحي» المتشعبة الأطراف لا شكّ في أنّ البحث حول موضوع يمثل هذه السعة - مع قلة التحقيقات في هذا الشأن - شائك ومعقّد للغاية. إنّ هذه المقالة، بالإضافة إلى التقرير التاريخي، تحتوي على بعض الرسائل الأصليّة، التي نرى من المناسب التذكير بها مقدّمًا.

كما سوف نرى، فإنّ السعي في حلّ مسألة العقل والوحي والجميع بين «التدوين» و«التعقل»، كان يمثل الأمر الأهمّ الذي شغل أذهان المفكرين المسلمين منذ البداية؛ سواء في ذلك الذين كانوا يرفعون من مكانة العقل وأحكامه في معرفة الدين وفهمه، أو أولئك الذين يعتبرون الدين أبعد من أن تناله عقولهم، وكانوا قد أعفوا عقولهم من مهمّة فهم الدين بشكل كامل. وعلى كلّ حال، فقد أثبتت كلتا الجماعتين أنّ هذه المسألة قد سلبتها الهدوء الفكري.

إنّ التجاذب بين العقل والدين لا يمكنه أن يخلي سبيل الإنسان الحرّ والمهتمّ. إذا كان العقل متجدّدًا في جوهر ذات الإنسان، فإنّ الدين سوف يكون مرتبطًا بأعمق حقيقة وتعلّق وجودي في الإنسان. إنّ حبس الدين في دائرة التجربة الضيقة والعقل البشري من السذاجة والتبسيط

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل گرایى و نصّ گرایى در كلام اسلامى» في كتاب سر چشمه حكمت: جستارهای در باب عقل الإعداد: على نقى خدايارى، باللغة الفارسيّة، إصدار؛ مؤسسه فرهنگى نبا، الصفحات ١٠١ إلى ١٣٨.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ مساعد في كليّة العلوم والثقافة الإسلاميّة للأبحاث (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي).

بمقدار ربط العقل ببضعة أحكام وضوابط كليّة. ومن بين الجهود الكثيرة التي بذلها علماء الإسلام في التوفيق بين العقل والدين - والتي تحدّثنا عن نزر يسير منها في هذه المقالة - ندرك هذه النقطة، وهي أنّنا لا نستطيع التغلّب على هذه المسألة المتشعبّة والصاخبة بمجرد حكم كليّ وطريقة حلّ بسيطة.

ومن النتائج الأخرى المترتبة على هذا البحث والتحقيق التاريخي، أن نعلم أنّ العقل والاتجاهات العقلانيّة إلى الدين، حتّى في القرون الأولى من الفكر الإسلامي، لم تكن أبداً وفي جميع الأمصار والأعصار بمعنى واحد، وقد تمّ ترسيم نسبتها إلى الأشكال المختلفة. وربّما أمكن لإعادة دراسة وتقييم آحاد هذه الآراء والمزيد من التناغم والتماهي مع هؤلاء المفكرين، أن يعمل - إلى حدّ ما - على فتح العقد المغلقة في هذه الأحجّية، ويفتح أمامنا طريقاً جديداً.

إنّ أغلب الطرق المطروحة في تاريخ الفكر الإسلامي، قد تأرجحت بين الجانبين على طرفي الإفراط والتفريط. فمنذ بداية الحركات والتيارات الفكرية إلى الآن، نواجه اتجاهين متضادين بين المفكرين الإسلاميين. إذ نرى في ناحية العقلانيين الذين كانوا يبحثون عن تفسير عقلائي للقضايا الدينيّة، وعمدوا إلى إدراج هذه المعتقدات - في حدود ما أمكنهم - ضمن الأطر الفلسفيّة الخاصّة، وفي الناحية الأخرى نرى القائلين بالجمود على النصّ، من الذين وجدوا العقل أجنبيّاً وحالوا بينه وبين الدخول إلى حريم الدين الآمن. في حين أنّ هذا النوع من الآراء بالنظر إلى منهج القرآن المعتدل، يبدو مثيراً للعجب. وبطبيعة الحال، فإنّ المفكرين الذين سلكوا هذا الطريق بدافع من التوفيق بين العقل والدين أو رعاية الاعتدال، قد زلّت بهم القدم في نهاية المطاف وانحدروا نحو أحد هذين الاتجاهين، أو عجزوا - بسبب التردّد أو التخبّط بين الأفكار المتنوّعة - عن إبداء رؤية جامعة في هذا الشأن، ولا شكّ في أنّ الغزالي يمثل النموذج الأبرز في هذه الجماعة.¹

١ . يقول ابن رشد في حديثه عن الغزالي: «هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفيّة صوفيّ، ومع الفلاسفة فيلسوف» (ابن رشد، فصل المقال «ضمن كتاب فلسفة ابن رشد»، ص ٢٧، القاهرة). وعلى الرغم من خلوّ هذا الكلام من الإنصاف، إلّا أنّه - في الوقت نفسه - لا يخلو من الحقيقة.

هناك مصداق لما ذكرناه، سواء في ثقافة التشيع أو في ثقافة التسنن على حدّ سواء. وبطبيعة الحال، فإنّ هذا التشابه العام يجب أن لا يصرف انتباهنا عن اختلافات هاتين الحوزتين الدينيتين. فسوف نرى أنّ النزعة النصية في الإمامية - بسبب الخصائص الخاصة لروايات أهل البيت عليهم السلام - تختلف بشكل ملحوظ عمّا نعرفه عن السلفية عند أهل السنة. كما أنّ المتكلمين الشيعة من خلال استنادهم إلى تعاليم أهل البيت عليهم السلام، يختلفون عن المتكلمين من أهل السنة إلى حدّ كبير. وفي ختام هذه التوطئة، نشير إلى أنّ المساحة التاريخية لهذا البحث والتحقيق - إذا ما استثنينا موردًا واحدًا - قد استمرّت في الحدّ الأقصى إلى القرن السادس للهجرة، وأنّ الكلام الإسلامي كان قد استمرّ حتى القرن الخامس للهجرة تقريبًا، وازدهر بشكل مستقلّ ومتميّز من حركتي الفلسفة والتصوّف؛ ثمّ أخذت هذه الحركات الثلاث تتعاطى فيما بينها أكثر من ذي قبل، وبان عليها التآثر ببعضها إلى حدّ كبير. فمنذ ذلك الحين، لم يعد الغزالي يفكر بمعزل عن الاهتمام بالفلسفة والعرفان، ولا ابن رشد عاد قادرًا على تجاهل الكلام والعرفان. إنّ العقلانية في هذه المرحلة قد جنحت لتصبح بالتدريج أكثر غموضًا وتعقيدًا، وصار تحليلها بحاجة إلى المزيد من البحث والتحقيق. وعلى هذا الأساس، فإنّنا سوف نبدأ هذه المقالة بتحليل عابر لآراء الغزالي، ونختمه بتقرير مقتضب عن ابن رشد.

أهل الحديث وبداية عهد الجمود على النصوص

لقد كان أوّل تيّار فكري عام يظهر في الإسلام، هو تيّار الجمود على النصّ. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه الظاهرة لا تقتصر على الدين الإسلامي فقط؛ إذ إنّ الاتجاه الأوّلي في جميع الأديان، يميل إلى الوحي والحفاظ على النصوص والتراث الديني. ففي المجتمع الذي ما يزال يشهد حضور النبيّ، ويُسمع فيه صوت الوحي الهادر يصدح في جميع أركانه، من الطبيعي أن تضمحلّ فيه الطرق والمسالك الغربية، وتخبو فيه النغمات المخالفة والأصوات الناشزة، ولا تجد لنفسها موضعًا أو متسعًا للتعبير عن ذاتها، أو تتّجه نحو الجمود.

وبطبيعة الحال، فإنّ نزعة الجمود على النصّ في بداية الأمر، قبل أن تكون مذهبًا كلاميًا،

كانت رؤية ثقافية، تتفرع عنها الكثير من الأفكار المتنوعة. فمن هذه الحاضنة تفتحت براعم نبتة المرجئة، والجبرية، والخوارج، والمشبّهة، والمجسّمة، وعشرات التيارات الأخرى، ووصلت أصداؤها وارتداداتها إلى القرون اللاحقة، وتركت آثارها على الفكر الإسلامي إلى حدّ كبير. وقد تبلورت هذه التيارات الفكرية بالتدرّج شيئاً فشيئاً لتظهر على شكل رؤية وفكرة مستقلة، وتعرف بأسماء متنوعة، من قبيل: أهل الحديث، والحنابلة، والحشوية، والسلفية.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، يجب أن لا نعتبر غلبة الجمود على النصّ في العصور الإسلامية الأولى مجرد ظاهرة طبيعية؛ وذلك لأنّ السلطة السياسيّة كان لها تأثير ملحوظ في دعم هذا الاتجاه وتعزيز أركانه. فقد قام جهاز الخلافة في حينها - من جهة - بانتهاج سياسة الضغط على المقرّبين من أصحاب النبيّ الأكرم ﷺ والشهود الحقيقيين على السنته النبويّة، وعملت - من جهة أخرى - على حظر رواية حديث النبيّ الأكرم ﷺ ومنعت الناس من ذلك، وحصرته في فئة قليلة مقرّبة من دوائر الخلافة والسلطة، وبذلك فقد تمكّن الخلفاء من الإمساك بزمام الفكر الديني لدى المتديّنين.¹ ولا يخفى ما للجمود المطلق على «التراث المكبوح»، والجمود على التقاليد المذهبيّة، من الفائدة الجمة التي انعكست إيجاباً على السلطة السياسيّة في تلك المرحلة. وفي ردّة فعل على النزعة المتطرّفة المتمثّلة في الجمود على النصّ، أخذ تيار آخر يبدأ بالازدهار في المجتمع الإسلامي تدريجياً، لتكتمل صورته النهائيّة لاحقاً على شكل مذهب المعتزلة. وعلى الرغم من أن النزاع بين هاتين الطائفتين، قد اقتصر في بداية الأمر على مسألة الجبر والاختيار، ومسألة التشبيه والتنزيه؛ إلا أن هذه المواجهة أخذت تتسع شيئاً فشيئاً، حتّى أدركوا - في نهاية المطاف - أن الاختلاف الجوهرى بينهم، يكمن في أسلوب التعاطي مع النصوص الدينيّة. فكان أصحاب الحديث قد جعلوا من ظاهر ألفاظ القرآن والروايات عنواناً عريضاً، ووضعوه تاجاً على رأس تديّنهم، وأخذ المعتزلة - في المقابل - يتوسّلون إلى العقل في فتح باب على تأويل النصوص الدينيّة.

١. العسكري، معالم المدرستين؛ العسكري، نقش أئمة در إحياء دين.

أسباب ظهور العقلانية

يجب البحث عن النزوع إلى التفكير قبل كل شيء في دين الإسلام؛ وذلك لأن القرآن الكريم - خلافاً للنصوص الدينية اليهودية والمسيحية - يؤكد على عنصر العقل والتفكير.^١ إن التوراة كتاب شريعة وتاريخ، والمسيحية دين إيمان وأخلاق. وأمّا الإسلام، فهو فوق ذلك وقبله يدعو الناس إلى التعرّف على الإنسان والعالم المحيط به، كما يدعوهم إلى رؤية واضحة عن الوجود والتاريخ والشريعة والأخلاق.

ومع ذلك، فليس هناك من شكّ في أنّ العقلانية في الإسلام، قد تأثرت بعوامل خارجية أيضاً. فقد ترك اتّساع رقعة الإسلام، ومواجهة المسلمين للثقافات الأخرى، تأثيرين مهمين في الفكر الإسلامي؛ فمن جهة تركت العلوم والأفكار الغربية تأثيرها بالتدريج على ذهنية المجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى حفّزت علماء الإسلام إلى الدفاع عن الأسس الدينية في مواجهة الأديان والفلسفات المعارضة.^٢ وإذا اتّجهت النزعة العقلانية لدى المعتزلة نحو الإفراط، فيجب اعتبار ذلك ناشئاً عن هذا العنصر الأخير. وإذا اعتبرنا القرن الإسلامي الأوّل بوصفه قرن غلبة الجمود على النصّ، فيجب علينا أن نعتبر القرن الثاني والثالث للهجرة عصر ازدهار العقلانية؛ وذلك لأنّ العقلانية حتّى في ذروة ازدهارها، كانت في الغالب منبثقة عن أقلية من الطبقة المتعلّمة في المجتمع، وأمّا عامّة المتديّنين فقد كانوا يرحّبون بالتعبّد الديني على التعقيدات العقلية. ومن هنا، فإنّ عامّة أهل السنّة كانوا على الدوام يميلون إلى الموروث الديني، ولم يستحسنوا دخول العقل إلى حلبة الدين أبداً.

ومع بلوغ الاعتزال ذروته، أخذت الاختلافات الكلامية تتفاقم داخل هذا التيار، وتسبّب الإفراط في استعمال العقل إضعاف جوهر وأصل الدين القائم على أساس الإيمان والعبودية والتسليم لله سبحانه. إنّ ازدهار العقلانية من جهة وانحطاط الحنابلة من جهة أخرى، دعا علماء السنّة إلى العمل على تهذيب وتنقيح آرائهم التقليدية. وفي الحقيقة، فإنّ القرنين الثاني والثالث

١. الشريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج ١، ص ١٩٥.

٢. الفاخوري، والجر، تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ج ١؛ دليسي، انتقال علوم يوناني به عالم اسلام.

للهجرة، قد مثلاً عصر مقاومة أصحاب النصّ في مواجهة تقدّم تيار العقلانيّة، والخروج من مضائق التعصّب والجمود. ومع بداية القرن الرابع للهجرة، دخل تيار الجمود على النصّ مرحلة جديدة.

قام شخصان من كبار علماء أهل السنّة - كلّ على انفراد - بإصلاح الفكر الديني واستقطاب بعض العناصر من الكلام المعتزلي. وكان هذان الشخصان هما: أبو الحسن الأشعري (م ٣٣٠هـ) في البصرة، وأبو منصور الماتريدي (م ٣٣٣هـ) في خراسان وما وراء النهر.^١ مع فارق أن الماتريدي قد اقترب من المعتزلة بشكل كامل، وعمد الأشعري من جهته إلى التأكيد على حفظ أصول الحنابلة ضمن أطر جديدة. ولهذا السبب، فقد تمّ اعتبار الأشعري حدّاً وسطاً بين أصحاب الحديث والمعتزلة، كما تمّ اعتبار الماتريدي حدّاً وسطاً بين الأشعري والمعتزلة. وبذلك، فقد شهد القرن الرابع للهجرة اكتمالاً لحلقات الاتصال بين العقلانيّة والجمود على النصّ، وبذلك فقد شهدت هذه المرحلة تبلور التقريب الأوّل بين هذين التيارين.

الأشعري والماتريدي

وفي أهميّة التعرّف على هذين المذهبين الكلاميين، لا بأس في أن نقوم هنا بمقارنة مقتضبة بين الاتجاهات الفكرية لهذين المذهبين مع المعتزلة، وقبل ذلك نعرّف بموقف أصحاب الحديث والمعتزلة.

لقد كان لمفهوم العقل بين علماء الإسلام منذ البداية بُعدان، وهما: البعد النظري والعملي، ونرى اختلاف المعتزلة مع أصحاب الحديث في كلا هذين البعدين. وعلى الرغم من أن الفصل والتفكيك لم يكن واضحاً من البداية، إلا أن المسألتين المهمتين في تلك المرحلة، ونعني بهما التشبيه والتنزيه، والجبر والاختيار؛ قد شكّلتا تحليلاً لهذين البعدين من العقل.

كان أصحاب الحديث يذهبون إلى الاعتقاد بأن صفات الباري تعالى يجب إبقاؤها على معانيها الظاهرية - كما وردت في الآيات والروايات - وقالوا بأنّ العقل لا مسرح له في التعرّف

١. وكذلك يجب أن نذكر هنا شخصاً ثالثاً، وهو أحمد بن محمد الطحاوي (م ٣٢١هـ)، الذي كان نشطاً في مصر. الشريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج ١، ص ١٩٥.

عليها وبيان حقائقها وماهياتها أو تأويلها. وربّما كانت العبارة المعروفة عن مالك بن أنس - عندما سأله أحدهم عن معنى «الاستواء» في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^١ - التعبير الأشدّ صراحة عن المنهج الفكري لهذه الجماعة؛ إذ قال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»^٢. وقال الأشعري في وصف الحنابلة: إنَّ كلَّ ما يقولونه عن الله سبحانه، قد أخذوه من كتاب الله والمأثور عن النبي الأكرم ﷺ، ولم يزيدوا شيئاً على ذلك.^٣

ما تقدّم ذكره هو بيان موقف أصحاب الحديث من العقل النظري. ومن ناحية أخرى، فإنّهم يرون أن الإنسان مجبور فيما يفعل، وأنَّ الله سبحانه وتعالى هو خالق أفعال العباد. وكانوا يرون أن بمقدور الله سبحانه أن يعدّب المكلف على فعل لم يرتكبه، وأن يدخل الأطفال في النار دون سبب؛ وأنَّ السؤال عن فعل الله أمر خاطئ؛ إذ يقول تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^٤. ولا يمكن القبول بحكم العقل في هذا الشأن أيضاً؛ لأنَّ العقل - من وجهة نظرهم - عاجز عن فهم وإدراك حسن هذه الأمور وقبحها، وأنَّ الحُسن والقبح لا يكمن في ذات الأفعال، وإنّما يكون ذلك رهناً بغرض الفاعل وغايته، ويتغيّر بتغيّرها.

وفي المقابل، ذهب المعتزلة إلى القبول بحكم العقل، سواء في «المعارف العقلية» أو في «أحكام العقل». فهم يقولون: «المعارف كلّها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح»^٥.

وقد ذهب بعض المعتزلة من أمثال النظام إلى حدّ الادّعاء بأنَّ العقل يدرك حُسن وقبح جميع الأفعال. وبشكل عام، يذهب المعتزلة إلى القول بأنَّ دور الوحي في الأعم الأغلب هو تأييد حكم العقل والإرشاد إليه. وأنَّ العبارة التي ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل حول بيان معتقد أبي علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣هـ)، ونجله أبي هاشم الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١هـ)،

١. طه: ٣١٢.

٢. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥.

٣. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١١٠.

٤. الأنبياء: ٢٣.

٥. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٦.

هي في الحقيقة بيان لخصائص العقلانية الحاكمة على مذهب الاعتزال:

« [قال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل] واجبة بنظر العقل وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع. وأثبتنا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة، يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أنّ التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع»^١.

ومن السجلات الأخرى التي احتدمت بين أصحاب الحديث والمعتزلة، مسألة ما إذا كانت معرفة الله أمر نظري ومكتسب أم هي من الأمور البديهية التي تدرك بالعقل والفترة الإنسانية بالضرورة؟ يذهب أصحاب الظاهر والجمود على النصّ إلى القول بأنّ المعرفة الإلهية أمر بديهي، ويمتنعون عن البحث في هذا الشأن؛ بعكس المعتزلة الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ معرفة الله سبحانه وتعالى، لا تكون إلاّ من طريق النظر والاستدلال. إنّ هذا الاعتقاد، هو الذي حمل المعتزلة على تأسيس علم الكلام وتنظيم أصول وقواعد في معرفة الله وصفاته وأفعاله.

لقد نشأ الأشعري في أسرة سنية متشدّدة. وكان والده من علماء أصحاب الحديث. وقد انحاز في بداية الأمر إلى المعتزلة، ودرس على يد أساتذة المعتزلة على مدى سنوات طويلة، ولا سيّما منهم أبو علي الجبائي؛ إذ درس عنده علم الكلام؛ إلاّ أنّه بعد أن وقف على ضعف عقائد المعتزلة واختلافها عن مذهب أهل السنة والجماعة، أعلن في نهاية المطاف عن انشقاقه عن مذهب الاعتزال. لقد تبنى الأشعري فكر الحنابلة^٢، وعمد إلى الدفاع عنه في ضوء المباني العقلية. وقد عمد إلى التفريق بين البعد النظري والبعد العملي من العقل، وقبل بالمدرجات المعرفية للعقل، وظلّ في الوقت نفسه مصرّاً على عجز العقل عن إدراك حُسن الأفعال وقبحها. «والواجبات كلّها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسناً ولا تقييحاً؛ فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤.

٢. الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٩.

حَتَّى نَبَعَثَ رَسُولًا^١. وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الأصلاح ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر^٢.

لقد عمد الأشعري من خلال هذا الفصل والتفكيك إلى دفع أصحاب الحديث خطوة نحو العقل، ومن هنا فقد حظي علم الكلام - الذي كان حتى ذلك الحين حكرًا على المعتزلة - بمقبولية عامة. لقد قام الأشعري في رسالة (استحسان الخوض في الكلام) بالتأسيس لمباني هذا التفكير، كما أسس لجواب أهل السنة في الردّ والجواب عن رؤية أصحاب الحديث في تحريم علم الكلام. يجب البحث عن أهمية الأشعري وآثاره وأعماله في التأثير الذي تركته على المتكلمين الكبار الثلاثة الذين جاؤوا بعده، وهم: القاضي أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ)، وأبو إسحاق الإسفرائيني (المتوفى سنة ٤١٨ هـ)، وإمام الحرمين الجويني (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ)، فقد تمكّن هؤلاء العلماء من استثمار الفضاء الذي مهّد له الأشعري على نحو جيد، وأعدوا المزيد من الأرضية لتدخل العقل في المباحث الاعتقادية.

إنّ الأشعري، وإنّ عمد بحسب الظاهر إلى توظيف العقل في إثبات وترسيخ مباني أصحاب الحديث والدفاع عنها فحسب، إلاّ أنّه ما إن فتح الباب لدخول العقل في هذا المضمار، حتى تداعت العقائد الدينية واحدة إثر أخرى مثل أحجار الدومينو، وتمّ تقييدها وتعديلها. وخرجت النظرية المشبعة للصفات بقاء «بلا تكييف»^٣، ونظرية الجبر مع الاعتقاد بـ «الكسب»^٤، وعدم خلق القرآن بقاء «الكلام الأنفسي»^٥، عن دائرة الفهم القديم الشائع بين أصحاب الحديث،

١. الإسراء: ١٥.

٢. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٥.

٣. الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، صص ٨-٩. وقد ذهب الأشعري لاحقًا في كتاب اللمع إلى أبعد من ذلك، وتماهى مع المعتزلة في القول بتأويل الصفات.

٤. الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع؛ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٧٢.

٥. الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٢٠. وانظر أيضًا: الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع. وعلى الرغم من أنّ الأشعري لم يصرح بالكلام النفسي، بيد أنّ مؤدّى كلامه يؤدّي إلى هذه النتيجة.

وانتخذت صورة أقرب إلى العقل. والأهم من ذلك كله، هو أن معرفة الذات والصفات لم تعد أمراً واضحاً وبدهيّاً، بل صارت بحاجة إلى دليل واستدلال.

وقد تقدّم أبو بكر الباقلاني^١ على أبي الحسن الأشعري في جميع هذه المسائل، وفتح للعقل مجالاً أوسع في فهم وتفسير المعتقدات الدينية. وبعد ظهور إمام الحرمين الجويني، اكتسب الكلام في مدرسة الأشاعرة صورة عقلية وجدلية بالكامل. وقد تحدّث في مقدّمة كتابه (الشامل في أصول الدين)^٢ عن المباني والمنهج العقلي بالتفصيل، وأجاب عن شبهات الذين اعتبروا الاستدلال بدعة، وأنه من دون فائدة. إنّ هذا القسم من كتاب (الشامل) قابل للمقارنة بكتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفى سنة ٤١٥ هـ)^٣، بل وإنّ تأثير المغني ملحوظ حتّى على كتاب (الشامل في أصول الدين) لإمام الحرمين الجويني أيضاً. وعلى الرغم من أنّهم لا يعتبرون الجويني بوصفه مؤسساً في علم الكلام، ولكن على كلّ حال فقد وصل الاتجاه العقلاني في الكلام الأشعري بظهوره إلى ذروته.^٤

طيلة هذه المرحلة رزح الجمود التقليدي على النصّ تحت الضغط من جهتين؛ فمن جهة كان تيار المعتزلة قد أخذ بالتّسعاع من خلال دعم الحكومات المحليّة، واقترابهم واتحادهم مع التشيع، ومن ناحية أخرى كان الكلام الأشعري من خلال استقطاب التفكير العقلي قد شكّل تهديداً للنزعة الجمود على النصّ. وفي الحقيقة، فإنّ السلفية في شكلها المتطرّف، لم تقم لها قائمة تحت ضربات العقلانيّة إلى ظهور ابن تيميّة في القرن السابع للهجرة (٦٦١-٧٢٨ هـ). وكان تأثير التفكير الأشعري في عقائد أهل السنّة بحيث أنّ الشهرستاني في القرن السادس للهجرة، إذ كان يريد بيان نظريّة أهل السنّة في باب العقل والشرع، لم يكن يصل إلى ذهنه أيّ تنسيق أوّضح من عقيدة الأشاعرة:

«وأما السمع والعقل، فقد قال أهل السنّة: الواجبات كلّها بالسمع، والمعارف كلّها

١. انظر كتابه المعروفين: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، والإنصاف.

٢. الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ١٢.

٣. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٤.

٤. الفاخوري، والجر، تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ج ١، ص ١٥٥-١٥٧.

بالعقل. فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضى ولا يوجب. والسمع لا يعرف؛ أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب»^١.

وكان على هذا الأساس أن يقبل هذا التعريف يُسر في تعريف «أصول» الدين و«فروعه»: «كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول. وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد، فهو من الفروع»^٢.

لقد شاعت الأبحاث والمجادلات الكلامية بين أهل السنة في القرن الخامس للهجرة، بحيث قام أبو حامد محمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٧هـ) - تلميذ الجويني - بمواجهة العقلانية المتطرفة في هذه المرحلة، وغير مسار الكلام الأشعري إلى وجهة أخرى. وسوف نعود لاحقاً إلى بيان نظرية الغزالي.

العقلانية في الماتريديّة

بالتزامن مع الحركة الفكرية التي أقامها الأشعري، ظهرت شخصية أخرى من بين العلماء التقليديين في خراسان، ليوصل أهداف الأشعري ذاتها. إن الماتريدي - خلافاً للأشعري الذي كان يدور في فلك المذهب الحنبلي / المالكي - كان ينتمي إلى المذهب الحنفي. نعلم أن أبا حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠هـ) كان من أصحاب الرأي، ويرى اعتبار القياس في الأحكام. ومن هنا كان يبدو طريق الماتريدي في تعديل الجمود على النص وإدخال العناصر العقلية إلى العقائد المذهبية، معبداً على نحو أيسر. سبق أن ذكرنا أن الأشاعرة قد اعتبروا المعارف النظرية للعقل، واهتموا بالأحكام العملية؛ بيد أن الماتريدي قد أدخل حتى العقل العملي في دائرة علم الكلام أيضاً، ومن هنا فقد اقترب من المنهج الفكري للاعتزال إلى حد كبير، فقد قبل بالحسن والقبح العقلي، واعتبر التكليف بما لا يطاق أمراً قبيحاً. وقد كان يعتبر الفعل الإلهي حكيمًا، ويُعدّ العدالة ونفي الظلم من الصفات والأفعال الإلهية.^٣

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥.

٢. م. ن، ج ١، ص ٥٤.

٣. أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٦٤؛ النعاني، تاريخ علم الكلام، ج ١، ص ٧٠.

إنَّ الماتريدي لم يكتفِ بهذا المقدار، بل حتَّى في هذا البُعد النظري اعتمد على قدرة العقل بشكل أكبر، وأدخله في تجزئة وتحليل الجزئيات والتفاصيل الكلامية أيضًا. إنَّه يرى أنَّ الإنسان يمتلك القدرة والاختيار، وأنَّ مشيئته مؤثِّرة في وجود الأفعال. وعلى الرغم من أنَّه قد قبل بنظرية الكسب، واعتبر أنَّ الله سبحانه وتعالى فاعل لأفعال الإنسان؛ بيد أنَّه خلافًا للأشعري، كان يرى أنَّ الإنسان يتمتع بالحرية الكاملة في «قدرة الكسب»، وأنَّه يقوم بالأفعال بحرية كاملة. وعلى الرغم من انتشار أفكاره وآرائه في بداية الأمر بين المذهب الحنفي، ولكن مع انتشار المذهب الأشعري، فقد أصبح حتَّى علماء الأحناف من الأشاعرة، ولم يتمَّ القبول بالفكر الماتريدي بين عموم أهل السنة.^١

الغزالي في نزاع العقل والوحي

لقد كان أبو حامد محمد الغزالي أشعريًّا في مسلكه، وقد درس على يد إمام الحرمين الجويني. ومن هنا، فإنَّ الغزالي يحظى بأهمية في تاريخ العقلانية، إذ تعرَّض في منتصف عمره إلى تحوُّل فكري، وبتحوُّله حدث تحوُّل في الفكر الإسلامي، ولو في مرحلة من الزمن في الحد الأدنى. تتألَّف الحياة العلمية للغزالي من مرحلتين مختلفتين. وكان النصف الأوَّل من حياته استمرارًا للمسار ذاته الذي سلَّكه الكلام الأشعري على مدى قرنين من الزمن. في هذه المرحلة عمد الغزالي - من خلال إدخال المنطق الأرسطي إلى علم الكلام الأشعري - إلى الدفع بهذا الكلام خطوة أخرى إلى الأمام^٢، وقبله لم يكن المتكلِّمون يعملون على توظيف النظام المنطقي لأرسطو حتَّى في آثار أستاذه الجويني. وبحذق وذكاء تامَّ وجعل المصطلحات الجديدة في المفاهيم المنطقية، ادَّعى أنَّه قد استخرج القواعد المنطقية من آيات القرآن الكريم.^٣ كما وقد ادَّعى أنَّ أرسطو والإغريق، قد أخذوا علم المنطق من الأنبياء السابقين. ومن هنا كان يقول:

١. للمقارنة المقتضية بين نظرية الأشعري وبين أصحاب العقل وأصحاب النقل، انظر: الفاخوري، والجر، تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ج ١، ص ١٥٢.

٢. النعماني، تاريخ علم الكلام، ج ١، ص ٥١.

٣. الغزالي، القسطاس المستقيم، ج ٣؛ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية؛ الأشعري.

إنَّ للمنطق الأرسطي جذورًا دينية^١.

وفي هذه المرحلة عمد - من خلال تأليف الكتب والرسائل الكلامية - إلى الدفاع عن المباني الفكرية لأهل السنة، واهتمّ بانتقاد سائر الفرق الأخرى.

ومن بين ما قام به من الأمور المهمة، هو النقد الذي كتبه على التفكير الفلسفي في تلك الحقبة. فقد ألف أولاً كتاب (مقاصد الفلاسفة) في تقرير وبيان مسائل الفلسفة المشائية، ثمّ قام بتأليف كتابه (تهافت الفلاسفة)؛ ليثبت - بزعمه - تناقضات الفلسفة وتعارضها مع العقائد الدينية. وكان في نهاية هذه المرحلة أن عمد إلى تأليف كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد)، وقام فيه بتنظيم الكلام الأشعري في إطار جديد وأدلة أكثر متانة.

ثمّ إنَّ نقضه لآراء الفلاسفة وأصحاب المذاهب والتعمّق في الأفكار الكلامية، أدّى به شيئاً فشيئاً إلى التشكيك حتّى في علم الكلام أيضاً. وتّضح هذه النقطة منه في كتابه الكلامي (الاقتصاد في الاعتقاد) إلى حدّ ما. فقد ذهب في هذا الكتاب إلى القول بأنّ علم الكلام ليس أداة لتحصيل اليقين، وإنّما هو وسيلة لدفع الشبهات وضرب الخصوم. وعلى كلّ حال، فإنّ ذهنه الباحث وروحه المضطربة، لم يسكنا إلى الأفكار الفلسفية والكلامية، حتّى أخذ يشكّك في نهاية المطاف في كلّ شيء^٢، ومن هنا، بدأت المرحلة الثانية من حياة الغزالي؛ إذ وجد ضالّته في التصوّف، ووجد اليقين في السلوك العرفاني فقط؛ الذي قال - بزعمه - إنّه بداية طريق النبوة. وبعد ذلك بلغ الغزالي بالكلام الأشعري إلى نقطة الذروة، وأعدّ في الوقت نفسه مقدّمات أفوله وانحداره أيضاً. كان العقل الأشعري قد سلك طريقاً خلّت فيه حقيقة الدين من البريق، وتمّ تجاهل جوهر الدين، واقتصرت صورته على التفاخر وعقلنة الفقهاء والمتكلمين. وبذلك كانت العلوم الدينية بحاجة إلى عملية إحياء جديدة.

وقد عمد الغزالي - من خلال تأليفه لكتاب (إحياء علوم الدين) - إلى نقد الفكر الديني في

١. م. ن، ص ٢١.

٢. شرح الغزالي هذه القضية في كتابه (المنقذ من الضلال). انظر: الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي، ج ٧، أو ترجمة هذا الكتاب باللغة الفارسية بعنوان شك و شناخت.

عصره، ويبيّن برنامج التديّن بالتفصيل؛ وأعطى للتعلّق في هذا البرنامج مكانة هامشيّة جدًّا^١، وفي المقابل رفع من السلوك العرفاني والتعبّد الديني إلى مقام رفيع، وهو ما يظهر بوضوح من خلال تعريفه للعلم والعقل. أمّا «علم طريق الآخرة»؛ فاعلم أنّه قسمان: علم مكاشفة (وهو علم الباطن) وهو غاية العلوم، وعلم معاملة وهو علم الأخلاق^٢. وفي هذا التقسيم، تمّ عدّ الفقه من (العلوم الدنيويّة الشرعيّة)، وخرج علم الكلام من العلوم الشرعيّة بشكل كامل. وفي إحياء علوم الدين، يتمّ تقديم صورة في غاية الأهميّة لعلم الكلام. فهو يرى أنّ الكلام على قسمين: قسم منه أدلّة نافعة ومؤثّرة، وهي موجودة في الكتاب والسنة، ولا حاجة فيها إلى علم الكلام، والقسم الآخر الذي هو إمّا مجادلات مذمومة، وإمّا مسائل غير مثمرة بل ومضلّلة. ومن هنا، لم يكن علم الكلام مألوفًا في العصر الأوّل، وكانوا يرونه بدعة^٣. وبطبيعة الحال، فإنّ الغزالي لا ينكر الحاجة إلى الكلام في العصر الراهن حيث تشيع البدع؛ بيد أنّ على المتكلّم أن يعلم أنّ مهمّته ومسؤوليّته تكمن في صيانة وحراسة ثغور الدين، ولا يفتح طريقًا إلى المعرفة. إنّ المتكلّم لا يمتلك من العقيدة أكثر ممّا عند عامّة الناس، غاية ما هنالك أنّه يمتاز منهم بامتلاكه سلاحًا ليدافع به من طريق الآخرة، والذي هو منهج الدين والعرفان^٤. وفيما بعد أقرّ الغزالي في كتابه (الجام العوام عن علم الكلام) بأنّ علم الكلام يكون في بعض الأحيان موصلاً إلى الحقيقة، ولكنّ ذلك من الندرة بحيث يجب بشكل عام تحذير العالم والعامّي - على السواء - من هذا العلم^٥.

كما أنّ للغزالي بياناً يستحقّ الاهتمام في شأن العقل. فقد قبل بالعقل النظري واعتبره أساساً

١. الغزالي، قواعد العقائد في إحياء العلوم، ج ١، ومقارنته بالباب الثاني من كتاب العلم: في الكتاب ذاته.

٢. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، صص ٣٢-٣٣.

٣. م.ن، صص ٣٥-٣٦. وانظر أيضًا: باب ذمّ المجادلة والمناظرة.

٤. م.ن، ج ١، ص ٣٦.

٥. الغزالي، مجموعة رسائل الغزالي، ج ٤، رسالة الجام العوام عن علم الكلام (في مجموعة رسائل الغزالي)، دار الكتب

العلميّة، بيروت. إنّ مراد الغزالي من «العوام» في هذه الرسالة، يشمل حتّى الفقهاء والمتكلّمين أيضًا. انظر: م.ن،

ص ٤٩.

للتفكير العقلاني للإنسان^١، ولكنه أضاف أيضًا أن الإيمان ومعرفة الله، بل ومعرفة حقيقة الأشياء، كامنة في نفوس الناس على شكل فطري، ويتم الحصول عليها بوساطة التذكر^٢. وهنا أثبت مرة أخرى أنه لا يؤمن كثيرًا بالعقل الفلسفي والأدلة الكلامية المتشابكة والمعقدة. والخطوة البالغة الأهمية الأخرى التي اتخذها الغزالي، تكمن في اعتباره الحقائق والمعارف الدينية ذات طبقات. وكان يقول: إذا كان للحقيقة درجات وبطون مختلفة، وإذا كان الإنسان من ناحية الوجود والعقل له مراتب متنوعة؛ إذن ينبغي تعليم كل شخص بما يتناسب مع ظرفيته الوجودية^٣. ومن هنا، فقد فتح طريقًا لدخول العرفان إلى المعارف الدينية، وأحلّه مرتبة ومنزلة فوق الفقه والكلام.

وقد استفاد ابن رشد (م سنة ٥٩٥هـ) من هذا المبنى الذي ذكره الغزالي للتوفيق بين العقل والدين؛ مع فارق أن الغزالي كان ينسب الحقائق العالية والمعارف السامية إلى العرفان، بينما كان ابن رشد ينسبها إلى الفلسفة. لقد كان ابن رشد يعتقد أن القرآن الكريم قد أيد العقل الفلسفي من خلال تأكيده على التفكير وتحصيل المعرفة في العمل^٤. وهو يرى وجوب رعاية ظواهر النصوص الدينية على العوام، وأنّ الفيلسوف يتوصّل إلى تأويل النصوص من خلال كشف الحقائق البرهانية^٥. لا ينبغي تعريف العوام بالحقائق الباطنية، بل ويجب أن لا يقال لهم: إنّ النصوص الدينية قابلة للتأويل. إنّ الحقائق الدينية التي هي حقائق فلسفية، يجب طرحها بلغة معقدة ومغلقة في المصادر الفلسفية ذاتها، كي لا يمكن أن تصل إلى غير أهلها. إنّ الغزالي وابن رشد يعتبران التأويل خاصًا بـ«الراسخين في العلم»؛ مع فارق أن الغزالي يرى أن الراسخين في العلم هم المتصوّفة، بينما يراهم ابن رشد في الفلاسفة^٦.

١. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٢٥.

٢. م. ن، ص ١٢٦.

٣. م. ن، ص ١٢٧.

٤. ابن رشد، فصل المقال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد)، صص ١٠-١١.

٥. م. ن، صص ٢٤-٢٦.

٦. م. ن، صص ١٨-١٩، و صص ٣٠-٣١. ولتوضيح رأي ابن رشد في هذا الباب يمكن الرجوع أيضًا إلى كتاب الكشف

العقلانية والجمود على النص في القرون المتأخرة

رأينا أن الغزالي من خلال فسح المجال للتصوّف، قد أزرى بالتفكير العقلاني من الناحية العملية؛ فقام بطرد الفلسفة من مسرح الدين، ونفى الكلام إلى ثغور الدين ليمارس مهمة حراسة الحياض الدينية. وفي المقابل، عمد ابن رشد من خلال تأليف كتاب (تهافت التهافت) إلى الدفاع عن حريم العقل، ومن خلال كتابيه الآخرين (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة)، سعى إلى التوفيق بين العقل والدين. ومن لطائف التاريخ، أن ابن رشد قد ترك تأثيراً أكثر من الغزالي في التحوّلات اللاحقة للكلام الأشعري. وبعد الغزالي - وخلافاً لجميع جهوده - ظهر تيار كلامي قويّ تقدّم في بعض الموارد حتّى إلى صلب الأبحاث الفلسفية. وكان عبدالكريم الشهرستاني (م سنة ٥٤٨هـ)، والفخر الرازي (م سنة ٦٠٦هـ)، والقاضي عضد الدين الإيجي (م سنة ٧٥٦هـ)، وسعد الدين التفتازاني (م سنة ٧٩٣هـ)، والسيد شريف الجرجاني (م سنة ٨١٢هـ)، ينتمون إلى هذا التراث الكلامي. في كلام أهل السنّة لم تنطفئ شعلة العقلانية أبداً، بل أخذ بريقها يزيد يوماً بعد يوم، بحيث أن آثار ذلك ظلّت باقية إلى يومنا هذا.

ولكن ينبغي أن نرصد تأثير الغزالي في موضع آخر. فقد تسبّب بظهور تيارين مهمّين، أو خلق الأرضية لظهورهما في الحد الأدنى. فهو من جهة أضفى على التصوّف - الذي كان يعدّ حتّى ذلك الحين بوصفه تياراً مفرداً ومعزولاً - مسحة دينية، وأعادته إلى صلب المجتمع الديني، ومن ناحية أخرى مهّد الطريق لتعزيز وتقوية تيار الجمود على النصوص. إن الغزالي من خلال تضعيفه للفلسفة والكلام وتوجّهه إلى الوحي، عمد بشكل غير مباشر إلى تمهيد الطريق لظهور السلفية. إن النزعة المتطرّفة في الجمود على النصّ التي آلت جذوتها إلى الخمود في الأندلس بموت ابن حزم الأندلسي (المتوفّى سنة ٤٥٦هـ)، عادت لتشتعل من جديد في دمشق. فقد عمد هذه المرّة أحمد بن عبدالحليم المعروف بابن تيمية الحرّاني (المتوفّى سنة ٧٢٨هـ)، ثم تلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفّى سنة ٧٥١هـ)، إلى التأسيس لفكر ما يزال مستمراً حتّى الآن، ومن جملة هذا التفكير ما نراه في أوساط فرقة الوهابية. إن عالم أهل السنّة يعتبر اليوم وارثاً لكلا هذين التيارين الفكرين، وهما: التطرّف في الجمود على النصّ (عند أتباع ابن تيمية)، والعقلانية (عند

أتباع المذهب الأشعري).

العقلانية عند الشيعة الإمامية

من بين فرق التشيع الثلاث الكبرى، سوف نقتصر على بحث الإمامية فقط؛ وذلك لأنّ الزيدية قد اقتفت أثر المعتزلة، وآمنت بعقلانية الاعتزال بالكامل. وأمّا الإسماعيلية، فقد وقعت تحت تأثير الأديان الغنوصية والمانوية، كما تأثرت إلى حدّ ما بفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وابتعدت في مسارها عن الأفكار الدينية.

وبطبيعة الحال، يجب أن نبدأ الكلام في حقل الإمامية من الأئمة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام، ولكن حيث أن غايتنا هي بحث ومناقشة آراء وأفكار المسلمين، وليس تحليل النصوص الأصلية؛ لذلك سوف نبدأ البحث من علماء الشيعة. من بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولا سيما أصحاب الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام نواجه جماعتين مختلفتين، وهما أولاً: الجماعة التي تعرف بـ«المتكلمين»، وثانياً: الجماعة التي يُطلق عليها عنوان: «المحدّثين» أو «الفقهاء». ومن بين الجماعة الأولى، نذكر: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحمّان بن أعين، ومحمّد بن طيار، ومؤمن الطاق. ومن بين الجماعة الثانية نذكر: محمّد بن مسلم، وأحمد بن محمّد بن خالد البرقي، ومحمّد بن حسن الصفار. يعود الاختلاف والتمايز بين هاتين الجماعتين إلى طريقة وحجم توظيفهم للعقل في المعارف الدينية، ومن هنا فإنّهم يعتبرون من الممثلين للعقلانية أو النزوع إلى النصوص في عالم التشيع.

وقد اعتبروا أول متكلم شيعي هو حفيد ميثم التمار، وهو عليّ بن إسماعيل بن ميثم التمار.^١ وهناك من يذهب إلى أن تأسيس الكلام الشيعي، يعود إلى مرحلة أقدم، ويرى أنّ الكميت بن زياد - الشاعر الشيعي المعروف - وعيسى بن روضة من طلائع المؤسسين للكلام في التشيع.^٢ وهناك الكثيرون من الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ المعتزلة يذهبون في جذورهم إلى كلام الشيعة. وأنّ أصل بن عطاء - مؤسس الاعتزال - قد أخذ علم العدل والتوحيد - باعتراف المعتزلة أنفسهم - من أبي هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفية، وأنّ أباه محمّد بن الحنفية قد أخذ

١. ابن النديم، الفهرست، ص ٢٢٣.

٢. الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٣٥١.

هذا العلم من أبيه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.^١

وعلى كل حال، فإنَّ أوَّل مَنْ رفع لواء الكلام الشيعي ودافع عن مباني التشيع مستفيداً من أصول الجدل، هو هشام بن الحكم. لقد كان هشام من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ويمكن الوقوف على مناظراته مع المخالفين، وثناء الإمام الصادق عليه، في المصادر الروائيَّة الشيعيَّة. وقد بلغ هشام بن الحكم من الاشتهار في علم الكلام وفنِّ المناظرة، حتَّى أنَّ يحيى بن خالد البرمكي - الوزير المقتدر لهارون الرشيد - أعطاه منصب رئاسة المتكلمين، واختاره رئيساً وحكماً في مجالس المناظرات التي كانت تقام بين مشاهير المتكلمين في ذلك العصر.^٢ وقد تمَّ اتهام هشام بن الحكم وبعض آخر من المتكلمين الشيعة في مصادر الملل والنحل وكلام أهل التسنن بالتشبيه والتجسيم. وبطبيعة الحال، فإنَّ المتقدمين من علماء الشيعة، قد أثنوا عليهم وبرؤوهم من هذه التهمة.^٣ ويبدو أنَّ اختلاف هشام بن الحكم مع زعماء المعتزلة والمرجئة، كان لها بالغ التأثير في إثارة هذا الاتهامات. تشير القرائن إلى أنَّه أمضى فترة من حياته على غير مذهب أهل البيت عليهم السلام، ثمَّ استبصر وأوقف نفسه على الدفاع عن مباني التشيع.^٤

ومن بين المتكلمين الشيعة في عصر حضور الأئمة الأطهار عليهم السلام، يجب أن نذكر الفضل بن شاذان النيسابوري (المتوفى سنة ٢٦٠هـ). وكان ابن قبة بدوره واحداً من المتكلمين البارزين في هذه المرحلة. وفي المقابل، لا بدَّ من الإشارة إلى جموع المحدثين الشيعة الذين كانوا يرون أنَّ واجبهم يتلخَّص قبل كلِّ شيء في إثبات وضبط تعاليم أهل البيت عليهم السلام. وقد تمَّ بيان سيرة وآثار هؤلاء العلماء الكبار في كتب الرجال.

والنقطة اللافتة للانتباه في التشيع، أنَّه - خلافاً لما رأيناه بين أهل السنَّة - لم يكن هناك حتَّى القرن الثالث للهجرة اختلافٌ يُذكر بين المتكلمين والمحدثين. وبطبيعة الحال، كانت هناك

١. ابن مرتضى، طبقات المعتزلة؛ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٠٢.

٢. انظر نماذج من مناظراته في مجلس يحيى بن خالد البرمكي، في كتاب: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٣٦٢ فما بعد.

٣. النجاشي، رجال النجاشي؛ الطوسي، رجال الطوسي؛ الطوسي، فهرست الطوسي؛ الكشي، اختيار معرفة الرجال.

٤. الكشي، اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٥٢٦ فما بعد.

بعض المناوشات التي تحدث أحياناً بين المتكلمين وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ولكن لم يكن هناك من أثر لذلك الشرخ الكبير - الذي حدث بين الحنابلة والمعتزلة في هذه المرحلة - بين أصحاب النص والعقلانية في التشيع؛ والسبب في ذلك يعود إلى الاعتدال الذي تحلّى به علماء الشيعة في استعمال العقل والاستناد إلى النصوص الدينية. وقد كان وجود أهل البيت، ولا سيّما حضورهم بين الشيعة، يقلل من احتدام الاختلاف والنزاع بينهم. وفي الأصل، فإنّ منهج أئمة الشيعة عليهم السلام بحيث أنّهم ضمن تأييدهم للعقل وبيان المباحث العقلية؛ كانوا يجدّون من دائرة إدراك العقل، ويجدّون المؤمنين من أخذ العقل إلى ما وراء حدوده.

ومنذ القرن الثالث للهجرة - والذي اقترن بعصر التقية ومرحلة غيبة الأئمة عليهم السلام - أخذ هذان التياران الكلامي والحديثي انفصالاً عن بعضهما بالتدرّج، وتحوّلاً في نهاية المطاف إلى رأيين مختلفين. وعلى الرغم من أنّ عالم التشيع لم يشهد أبداً مواجهة واصطفافاً مثل ذلك الذي حصل بين الحنابلة والمعتزلة، إلّا أنّ القرنين الثالث والرابع للهجرة، شهدا بلورة لتيّاري العقلانية والجمود على النصّ بشكل متمايز وفي مواجهة بعضهما. ويمكن اعتبار آل نوبخت من أبرز الشخصيات الكلامية، كما يمكن اعتبار المحدثين في قم والري من أبرز الممثلين لتيّار النصّ.

ينحدر النوبختيون من أسرة إيرانية متخصصة في علم النجوم، وقد أسلم جدّهم الأعلى «نوبخت» في عصر المنصور العباس. إنّ هذه الأسرة التي تشيّعت لاحقاً، وقد وصلت إلى مناصب عالية في الدولة العباسية، وكان لأفرادها دور ملحوظ في ثقافة العصر العباسي وترجمة النصوص الفارسية إلى اللغة العربية، وإدارة «بيت الحكمة» على عهد هارون الرشيد. وكانت ميزتهم الخاصة تكمن في معرفتهم بعلم النجوم والفلسفة. وقد اقترب بعض كبار آل نوبخت من أهل البيت عليهم السلام بحيث أصبحوا من أنصارهم وأصحابهم المقربين. كما كان الحسين بن روح النوبختي - وهو رابع سفراء الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام في غيبته الصغرى - من أبناء هذه الأسرة. وقد تمكّنت هذه الأسرة على مدى ما يقرب من ثلاثة قرون من تخرّج الكثير من العلماء الكبار إلى عالم الإسلام والتشيع، ورفعت العقلانية لدى الشيعة إلى الذروة. وهناك من المحقّقين من اعتبر أبناء هذه الأسرة هم المؤسسون للكلام العقلي لدى الشيعة.

وبفضل معرفتهم بالفلسفة الإيرانية والإغريقية وكذلك اطلاعهم على الكلام المعتزلي، فقد تمكّن المتكلمون النوبختيون من بناء نظام متكامل من المقولات والقواعد العقلية بحيث قام عليه كلام الشيعة على مدى قرون من الزمن.^١

إن أفضل طريق للتعرف على العقلانية والجمود على النص في هذه المرحلة، يكمن في بحث كتاب (الياقوت) - وهو الأثر الكلامي الوحيد المتبقي من هذه الأسرة - ومقارنته بآثار وأفكار الشيخ الصدوق، وهو المحدث الشهير والممثل البارز لتيار النزوع نحو النص. ومن خلال المقارنة بين هذين التيارين يمكن التعرف على خصائصهما العامة بشكل واضح. كما يمكن أن نشير إلى جهود الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣ هـ)، والسيد المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ) في التقريب بين هذين التيارين الفكريين.

إن الشيخ الصدوق هو في الأصل شخص محدث، ومن هنا فإنه - سواء في الفقه أو في العقائد - يرى نفسه مقيداً بمعارف القرآن والروايات. وقد بلغ به هذا التقيد حدًا بحيث أنه حتى في كتبه الفقهية والاعتقادية، قد حرص على استعمال ألفاظ وتعابير الروايات ذاتها، ويحجم ما أمكنه عن ذكر آرائه الخاصة. وإن كتاب (المقنع) في الفقه، وكتاب (الاعتقادات) أو (عقائد الإمامية) خير مثال لبيان تفكيره وأسلوبه ومنهجه.

وبطبيعة الحال، لا ينبغي تصوّر أن الشيخ الصدوق كان يكتفي بمجرد نقل وضبط الروايات فقط، بل كان من - خلال إحاطته بالروايات والاستفادة من معيار تشخيص وترجيح الأحاديث - يعمل على تقييم واختيار الروايات، ثم يقوم ببيان ما يراه متطابقًا مع الموازين بوصفه عقيدة أو فتوى له.

وللأسف الشديد، فإنه ما إن يرد الكلام عن المحدث، حتى يذهب الظن بتفكير بعضهم سريعًا إلى أصحاب الحديث. في حين أن الشيخ الصدوق لم يكن على وفاق مع هذا التيار الفكري أبدًا. فإنه لا يرى البحث والاستدلال في رد المنكرين جائزًا فحسب، بل ويرى ذلك واجبًا أيضًا.

١. إقبال، خاندان نوبختي؛ الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٣٦٢؛ النوبختي، فرق الشيعة، مقدّمة: السيد

وأنَّ المناظرات المنقولة عنه في هذا الشأن خير شاهد على ذلك.^١
 إنَّ معرفة الله سبحانه وتعالى وتوحيده - من وجهة نظر الشيخ الصدوق - أمر «فطري» جُبل عليه جميع الخلق^٢، وحتَّى الإنسان يمكنه من خلال تهذيب نفسه واتباع فطرته أن يحصل على الرؤية القلبية لله سبحانه وتعالى^٣، ولكن على الرغم من ذلك كلّه، لا يرى العقل عاجزاً بالمرّة عن معرفة الله وصفاته.

لقد اختصَّ قسم كبير من كتبه بنقل احتجاجات الأئمّة عليهم السلام مع المخالفين، وبيان استدلالاتهم. وبطبيعة الحال، فإنَّ الشيخ الصدوق كان يؤمن بمحدودية العقل. ومن هنا فإنّه لم يكن - خلافاً للمتكلِّمين - يجيز المناظرات والجدل إلا في موارد الضرورة، وذلك ضمن دائرة النصوص وتعاليم الكتاب والسنة. وعليه ليس عجيباً أن لا نرى حتّى أثراً كلامياً واحداً له من بين مئات الكتب التي قام بتأليفها. وبشكل عام، فإنَّ منهج دائرة وموضوع العقل في المعارف الدينية - من وجهة نظر الصدوق - ينطوي على محدودية شديدة، وأنَّ المعرفة الدينية تقوم في الغالب على مبنى الفطرة والعقل الفطري.^٤

وأما في المقابل، فإنَّ كتاب (الياقوت) أثر كلامي.^٥ إنَّ معرفة الله - من وجهة نظر ابن نوبخت - أمر نظري واكتسابي، وإنَّ الطريق الوحيد للحصول على هذا النوع من المعارف منحصر بالاستدلال العقلي.^٦ يذهب الشيخ الصدوق إلى القول بأنَّ التوحيد أمر فطري، بينما

١. الصدوق، معاني الأخبار، ص ٢٧ فما بعد، وانظر أيضاً: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة.

٢. الصدوق، الاعتقادات، ج ٥، صص ٣٦-٣٧.

٣. الصدوق، التوحيد، ص ١١٩-١٢٠.

٤. الصدوق، اعتقادات الصدوق، صص ٤٢-٤٣. وفي هذا الموضوع نقل الصدوق مناظرة هشام بن الحكم مع أبي الهذيل؛ حيث تبيّن وجهة نظره تماماً؛ إذ يقول فيها أبو الهذيل لهشام بن الحكم: أناظرك على أنك إن غلبتني رجعت إلى مذهبك، وإن غلبتني رجعت إلى مذهبي. فقال هشام: ما أنصفتني! بل أناظرك على أيّ إن غلبتني رجعت إلى مذهبي، وإن غلبتني رجعت إلى إمامي.

٥. هناك اختلاف في نسبة هذا الكتاب إلى أيّ شخص من النوبختيين. انظر: ابن نوبخت، مقدّمة الياقوت في علم الكلام، والحلي، مقدّمة أنوار الملوكوت في شرح الياقوت.

٦. الحلي، أنوار الملوكوت في شرح الياقوت، ص ٣.

يذهب ابن نويخت إلى اعتباره أمراً مكتسباً.^١ تماماً على خلاف ما رأيناه عند الشيخ الصدوق، فإنَّ كاتب (الياقوت) لا يرى الدليل السمعي مفيداً لليقين؛ وذلك لوجود الاشتراك اللفظي والمجاز والتخصيص في النصوص الدينيّة. وعليه، لا ينبغي الاعتماد في الأمور الاعتقاديّة على الروايات فقط، ولا يمكن الوصول إلى القطع واليقين من الروايات والآيات إلاّ بوساطة ضمّ القرائن إليها؛ يضاف إلى ذلك أنّ التمسك بالأدلة السمعيّة لا يكون ممكناً إلاّ بعد إثبات وجود الله سبحانه وتعالى والنبوة والعصمة وما إلى ذلك من المقدمات من طريق الاستدلال العقلي، وإلاّ فسوف ينتهي مسار التفكير إلى الدور المحال.^٢

والخلاصة هي أنّ كتاب الياقوت في البعد العقلي، يذهب إلى هذا الحدّ؛ بحيث أنّه بعد قرنين من الزمن وجده العلامة الحلّي موافقاً للمذهب الفلسفي - الكلامي للخواجة نصير الدين الطوسي بشكل كامل، وعمد إلى كتابة شرح عليه.

لقد عمد ابن نويخت في بداية الأمر بتمهيد المقدمات الكلاميّة. إنّ تعريف الجوهر والعرض والجسم وإثبات الجزء الذي لا يتجزأ وخلافاً لإبطال التسلسل، والعديد من المسائل الأخرى، تحتلّ القسم الأصلي من الكتاب. والنقطة اللافتة والبديعة في هذا الكتاب، تكمن في تقسيم الموجود إلى «واجب» و«ممكن» والاستدلال إلى برهان الوجوب والإمكان.^٣ ولو صحّ حدس المحققين في إعادة تاريخ تأليف كتاب الياقوت إلى حوالي عام ٣٥٠ للهجرة، فسوف نستنتج من ذلك أنّ ابن نويخت هو أوّل من أدخل مفهوم الوجوب والإمكان، وبرهان ذلك في الكلام والفلسفة الإسلاميّة.^٤

١. م.ن، ص ١٣.

٢. م.ن، ص ٣، و صص ١٠-١٢.

٣. م.ن، ص ٥٢، و ص ٩٩.

٤. أرجع الأستاذ عباس إقبال تاريخ تأليف هذا الكتاب إلى عام ٣٤٠ للهجرة، وذهب مادلونغ إلى القول بأنّ تأليفه ينتمي إلى القرن الهجري الخامس. انظر: مكدر موت، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد، ص ٣٣. ومن هنا، فإنّنا قد اكتفينا في تحليلنا بالاستناد إلى ذلك القسم من هذا الكتاب الذي تمت نسبته في المصادر الأخرى - ومن بينها: (أوائل المقالات) للشيخ المفيد - إلى النويختين. وبطبيعة الحال هناك من أرجع كتاب الياقوت إلى القرن السادس للهجرة (مقدمة الياقوت في علم الكلام)، ولكن هذا لا يبدو صحيحاً.

ولتذكّر أنّ هذا البرهان لم يرد حتّى في آثار الشيخ المفيد والسيد المرتضى أيضًا. وبطبيعة الحال، يجب أن لا نأخذ هذه النتيجة باهتمام كبير؛ وذلك لأنّ الياقوت يعود في الحد الأدنى إلى القرن الخامس للهجرة. وعلى أية حال، فإنّ ابن نوبخت يمثل في هذا الكتاب اتجاهًا عقلائيًا من سنخ عقلانية المعتزلة.

إنّ ما ذكرناه إنّما كان بشأن العقل النظري فقط. وفيما يتعلّق بأحكام العقل العملي، فإنّ الاختلاف بين المتكلمين والمحدّثين الشيعة - خلافًا لما رأيناه بين أهل السنة - قليل جدًّا. إنّ الشيعة الإمامية متفقون قولًا واحدًا على الاعتقاد بالحسن والقبح العقلي، ويعتبرونه ذاتيًا في الأفعال. إنّ القيود والمحدوديّات التي فرضها أصحاب الحديث والأشاعرة على العقل العملي، لا نجد لها بين المحدّثين الشيعة - في حدود علمنا - حتّى مصداقًا واحدًا. وبطبيعة الحال، هناك اختلاف بين المتكلمين والمحدّثين حول مصاديق الأحكام العقلية، كما أنّ المتكلمين بدورهم لا تتفق آراؤهم في هذا الباب أيضًا. ونجد نموذجًا لهذا الاختلاف في «قاعدة اللطف» ومسألة «وجوب الأصلح».

العقلانية في آثار الشيخ المفيد

يُعدّ الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣ هـ) شخصيّة جامعة لمختلف العلوم، من قبيل: الحديث والكلام والفقه؛ ومن هنا فإنّه يُعدّ شخصيّة ممتازة بين علماء الشيعة. لقد أدرك الشيخ المفيد من جهة محضر كبار المحدّثين في عصره، من أمثال: جعفر بن قولويه والشيخ الصدوق، ومن جهة أخرى يصل نسبه العلمي إلى النوبختيين.^١ كما استفاد إلى حدّ ما من المعتزلة أيضًا. لقد شهد عصر الشيخ المفيد قوّة في طرح العقلانية على يد آل نوبخت، وقوّة في النزعة النصبيّة على يد المحدّثين أيضًا. وقد سعى - بالنظر إلى جوانب المسألة والجمع بين الأحكام العقلية ومضامين النصوص الدينية - إلى التقريب بين التيارات الشيعة المختلفة.^٢ لا يسمح لنا المجال هنا بالحديث حول الآراء الكلامية للشيخ المفيد بالتفصيل، ولكن لا يسعنا - في الوقت نفسه - أن لا نشير في الحدّ

١. الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٣٧٦، نقلًا عن: النباطي البياضي، الصراط المستقيم.

٢. مكدرموت، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد.

الأدنى إلى ذلك الجانب الذي يرتبط ببحثنا بشكل مباشر .

لقد رفض الشيخ المفيد نظرية «التوحيد الفطري». وقد استند الشيخ الصدوق في هذا الشأن إلى روايات تفيد بأن جميع الكائنات مفطورة على جبلة التوحيد «فطرهم جميعاً على التوحيد». وأما الشيخ المفيد، فكان يعتقد أن هذه الروايات إنما تعني أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الناس ليعتقوا التوحيد ويعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً.^١ وقد صرح في أوائل المقالات بأن معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة النبي ومعرفة كل شيء غائب، معرفة اكتسابية، وإنما تحصل من طريق الاستدلال.^٢ إذ يعمد الشيخ الصدوق إلى تضعيف علم الكلام ومنهج المتكلمين، ويستند في هذه الغاية إلى روايات أهل البيت عليهم السلام،^٣ فإن الشيخ المفيد من خلال تقسيم علم الكلام إلى حق وباطل، لا يرى الكلام الذي يكون في خدمة معرفة الدين والدفاع عنه مطلوباً فحسب، بل ويراه واجباً أيضاً. وقد استند الشيخ في إثبات مدعاه إلى آيات وروايات أشادت بالكلام والمتكلمين.^٤

وعلى الرغم من ذلك كله فإنه - على خلاف آل نوبخت والمعتزلة - لا يرى العقل مستقلاً في معرفة حقائق الدين، بل يرى العقل في العلم ونتائجه محتاجاً إلى الوحي والدين. إنَّ العقل البشري يصل إلى الأمور الدينية من خلال الاستدلال، وأما كيفية الاستدلال على هذه الأمور، فينبغي أن يتعلمها من النبي والنصوص الدينية:

«وأتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع نبيه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على

١. المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٤٥.

٢. المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص ١٧.

٣. الصدوق، اعتقادات الصدوق، صص ٤٢-٤٣، و صص ٣٤-٣٥؛ وقد نقل في كتاب التوحيد خمسة وثلاثين رواية في باب «النهى عن الكلام».

٤. المفيد، تصحيح الاعتقاد، صص ٤٢-٤٤، و صص ٥٣-٥٧.

خلاف ذلك، وزعموا أنَّ العقول تعمل بمجردِها من السمع والتوقيف^١ إنَّ هذه العبارة لا تقبل أيَّ نوع من أنواع التبرير والتأويل^٢. إنَّ المفيد يعتبر الإمامية - من هذه الناحية - موافقين لأصحاب الحديث ومخالفين للمعتزلة. إنَّ هذه النظرية ليست مجرد احترام ظاهري للشريعة فقط، بل هو التزام بهذا القول؛ بمعنى أنَّ القواعد والمعقولات الكلامية، إنَّما يجب تعريفها في دائرة وحدود الديانة فقط، وإنَّما يتمَّ القبول بها إذا أدت إلى نتائج خاصة. إنَّ هذا الأصل ذاته، قد أثر في آراء الشيخ إلى حدِّ ما، وميَّز نظامه الكلامي من آل نوبخت وحتى من أتباعه وأنصاره أيضًا.

إنَّ الرجوع إلى تعريف العقل من وجهة نظر المفكرين الثلاثة مورد البحث؛ ونعني بهم: الشيخ الصدوق، وابن نوبخت، والشيخ المفيد - مستحسن أيضًا. وقد عرّف الشيخ الصدوق العقل في ضوء رواية «ما عبُد به الرحمن، واكتسب به الجنان»، أو في تعبير آخر «التجرع للغصة حتَّى تنال الفرصة»^٣. إنَّ هذا التعريف لا يختصَّ بالعقل العملي، ولكنه يعمل بوضوح على تقييد العقل النظري ضمن أطر أفهام ونتائج العقل العملي. إنَّ العقل يتمتّع عادة بمثل هذه الخصوصية في الآيات والروايات^٤.

وأما من وجهة نظر ابن نوبخت، فإنَّ الصفة النظرية والاستدلالية للعقل تحظى بأهمية خاصة. كما أنَّ هذين التعريفين بدورهما يبينان منزلة العقل في الوقت نفسه أيضًا. ولنتذكَّر أنَّ ابن نوبخت - خلافًا للشيخ الصدوق الذي كان يرى معرفة الله أمرًا فطريًا - يرى أنَّ العقل إنَّما هو مجرد ثروة إنسانية في إطار معرفة الله والحقائق العينية. إنَّ هذين التعريفين للعقل، ينتجان - في نهاية المطاف - نظامين عقائديين مختلفين.

١. المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، صص ٧-٨.

٢. كديور، مقام عقل در اندیشه شيخ مفيد عليه السلام، ص ١٧. لقد فسّر الكاتب المحترم نظرية المفيد على أساس آراء السيد المرتضى والطوسي، وهو تفسير خاطئ من دون شك. وبطبيعة الحال، فإنَّنا قد رفضنا فهم مكرمات لعقلانية المفيد أيضًا. ويبدو أنَّ فهمنا - خلافًا للرأين المذكورين - لا يتنافى مع أيَّ واحد من آراء المفيد.

٣. الصدوق، معاني الأخبار، ص ٢٣٩.

٤. الكليني، كتاب العقل والجهل؛ المجلسي، بحار الأنوار.

يذهب الشيخ المفيد في تعريف العقل إلى اختيار طريق وسط، وهذا التعريف في المجموع هو الأقرب - بطبيعة الحال - إلى عقلانية النوبختيين. إنّه يرى أنّ معرفة أصول الدين عقلية واكتسابية، ولكنّه يذهب في الوقت نفسه إلى الاعتقاد بأنّ طريق المعرفة قريب، وأنّ الإنسان أيّاً كان مستواه، وإن كان لا يعرف علم الكلام أو لم يكن مطلعاً على فنون الجدل، يصل - من خلال توظيف العقل - إلى معرفة الله سبحانه وتعالى. لا شكّ في أنّ للشيخ هنا نظراً إلى العقلانية المفرطة. كما أنّه نفسه في رسالة (النكت في مقدّمات الأصول)، قدّم تعريفاً للعقل يشير فيه إلى هذه الوسطية والاعتدال ذاتيهما؛ إذ يقول فيه: «العقل معنى يتميّز به من معرفة المستنبطات، ويُسمّى عقلاً لأنّه يعقل عن المقبّحات»^١.

إنّ الاختلاف بين هؤلاء العلماء الثلاثة أكبر من ذلك. إنّ آراء هؤلاء العلماء الثلاثة في مسألة «قاعدة اللطف»، و«وجوب الأصلح»، تشير أيضاً إلى توجهاتهم المختلفة أيضاً.^٢ والخلاصة هي أنّها في النزاع بين العقلانية والتمسك بالنصّ، ينحاز الشيخ المفيد إلى التيّار الأوّل بشكل أكبر، وعلى الرغم من أنّ الشيخ من مشاهير المحدثين، إلّا أنّ اتّجاهه الكلامي أدّى إلى أن لا يقبل بالكثير من الروايات الاعتقادية إلّا بعد تأويلها وتعديلها؛ لا سيّما أنّها في التعارض بين النقل وأحكام العقل، يعمل في الغالب على ترجيح كفة العقل.^٣ والآن علينا أن نرى إلى أيّ مدى تمّت مواصلة مدرسة الشيخ المفيد من قبل تلاميذه، وما هو مصير العقلانية والتمسك بالنصّ بين الشيعة.

العقلانية بعد الشيخ المفيد

إنّ التلميذ الأكبر للشيخ المفيد هو المتكلّم البارز السيّد المرتضى المعروف بـ«علم الهدى». وعلى

١. المفيد، النكت في مقدّمات الأصول (مجموعة مصنّفات المفيد، ج ١٠)، ص ٢٢.

٢. ابن نوبخت، الياقوت، في علم الكلام، ص ١٥٦؛ الصدوق، التوحيد، ص ٣٩٨، باب «إنّ الله لا يفعل عباده إلّا الأصلح معهم»؛ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص ١٦؛ م.ن، الهامش في صفحة ٩٨. يرجى التدقيق في الاختلاف الدقيق بين هذه النظريّات الثلاثة.

٣. المفيد، تصحيح اعتقاد الإمامية، ص ١٢٥.

الرغم من أنه قد سار على خطا التراث الكلامي للشيخ المفيد، إلا أنه يميل إلى عقلنة الكلام بشكل أكبر. كما كان السيد المرتضى متأثرًا بتراث النوبختيين أيضًا. إذ نجد هذه النقطة من خلال المقارنة بين كتابي (الياقوت) و (الذخيرة) أيضًا. يتهاهى السيد المرتضى مع الشيخ المفيد وابن نوبخت في القول بأن معرفة حقائق الدين أمر اكتسابي.^١ إلا أنه لم يرتض ما ذهب إليه الشيخ المفيد من القول بأن العقل في الاستدلال يحتاج إلى السمع، وأشكل على هذا الرأي. وفي موضع آخر في الجواب عن هذا السؤال القائل: هل الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى هو السمع أو العقل؟ قال صراحة برفض طريق السمع، وذهب إلى الاعتقاد بحصر الطريق إلى معرفة الله بالعقل فقط.

إن دليل السيد المرتضى هو ما كان يقوله ذاته ابن نوبخت. ثم عمد بعد ذلك إلى نقل كلام الشيخ المفيد في تقدّم السمع على العقل عن «بعض أصحابنا»، وقام بنقده.^٢ إن خلاصة نقد السيد المرتضى لهذا الكلام، هو أننا لو ارتضينا هذا القول من الإمام عليه السلام بما هو إمام، فإن هذا الأمر سوف يستلزم الدور المحال، وأما إذا قبلنا بكلام الإمام عليه السلام من باب التنبيه والإرشاد إلى حكم العقل؛ إذا فالملك في الواقع إنما هو حكم العقل، وليس الإمام عليه السلام. وقد ورد هذا الرأي في كتاب الذخيرة أيضًا.

وهكذا نرى كيف يتعد السيد المرتضى عن موقف أستاذه، ويقرب من العقلانية بشكل أكبر. وبطبيعة الحال، فإن اختلاف السيد المرتضى مع الشيخ المفيد لا يقتصر على هذا المورد فقط. ومن بين الموارد اللافتة للانتباه جدًا، اعتقاده بوجوب اكتسابية المعرفة الدينية. وكان الشيخ الصدوق يعتقد بأن معرفة الله سبحانه وتعالى أمر ضروري. وكان الشيخ المفيد يذهب إلى الاعتقاد باكتسابية المعرفة. إن السيد المرتضى لم يكن يرى مجرد كسبية واستدلالية الوصول إلى الحقائق الدينية فقط، بل يرى وجوب أن يكون ذلك اكتسابيًا، وإن فطرية المعارف على خلاف لطف الله وحكمته؛ كما أن الشخص الذي يعمل بجهد كبير من أجل بناء دار له، فإنه سيعرف قيمتها ويسكن فيها مدة أطول. إن الذي يحصل على المعرفة من خلال التفكير، سيكون أكثر

١. علم الهدى، الذخيرة في علم الكلام، صص ١٥٨-٢٥٤، وص ١٦٧.

٢. علم الهدى، رسائل الشريف المرتضى، ج ١، صص ١٢٧-١٢٨.

ثباتًا واستقامة في طريق تلك المعرفة أيضًا.

إذًا، بناء على قاعدة اللطف، يجب على الله أن يقرّ المعرفة في وجود الإنسان بشكل ضروري وفطري، بل وأن يجعل المسير بحيث يمكن للإنسان أن يصل إليه بعد الجهود العقلية^١. وفي تلك الطائفة من المسائل الكلامية - التي تعود إلى دائرة العقل - نجد هذا الاختلاف ذاته في أوجه النظر بين السيد المرتضى والشيخ المفيد أيضًا.

إنّ هذا الاتجاه العقلاني قد اكتمل بوساطة تلاميذ وأتباع السيد المرتضى أيضًا. وهنا لا بدّ من الإشارة في اليمين إلى كتابين في غاية الأهمية، وهما: تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي (المتوفى سنة ٤٤٧ هـ)، وتمهيد الأصول للشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ)؛ إذ كان لهما دور ملحوظ وكبير في استحكام وانتشار هذه الرؤية.

وقد استمرّ هذا التيار والاتجاه في القرن الخامس والسادس للهجرة، وامتزج الكلام الشيعي بالتدريج بالمنطق الأرسطي واختلط بعد ذلك بالفلسفة. إنّ ذروة اقتراب كلام الشيعة من الفلسفة قد تحققت في القرن السابع بظهور شخصية كبيرة متمثلة بشخص الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ). ومنذ ذلك الحين اكتسب الكلام صبغة فلسفية بالكامل. ومن بين مشاهير المتكلمين في هذه المرحلة الزمنية، يمكن لنا تسمية العلامة الحلبي (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ)، وابن ميثم البحراني (المتوفى سنة ٦٩٩ هـ). وبهذه المدرسة يكون تيار العقلانية في كلام الشيعة قد بلغ المرحلة الأخيرة من تكامله.

تعرفنا حتى الآن على ثلاث مراحل من كلام الشيعة، وهي على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: المتكلمون في عصر حضور الأئمة الأطهار عليهم السلام.

المرحلة الثانية: تتألف من بني نوبخت، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى وأتباعه.

المرحلة الثالثة: تبدأ بالخواجة نصير الدين الطوسي.

وهكذا فقد رأينا أنّ العقلانية في هذه المراحل الثلاث، أخذت تشتدّ خطوة بعد خطوة،

١. علم الهدى، الذخيرة في علم الكلام، ص ١٦٨.

وفي المرحلة الأخيرة وجد المتكلمون الشيعة أنَّ الفلسفة المشائية العقلية تمثل إطاراً مناسباً لعرض المعارف الدينية. ولو أردنا أن نتقدّم إلى أبعد من ذلك قليلاً، فسوف نواجه مرحلة رابعة استمرت إلى عصرنا الراهن. إنَّ مؤسس هذه المرحلة هو الفيلسوف والعارف الشيعي صدر المتأهين الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠هـ)، مؤسس الحكمة المتعالية. وهنا بالإضافة إلى المقولات الفلسفية، يتم العمل على توظيف المباني والمفاهيم العرفانية أيضاً، ويصبح الدين متاهياً ومتناغماً مع العقل والإشراق أيضاً. إذا كان الكلام في المرحلة الثالثة قد اكتسب صبغة فلسفية، فقد كانت الفلسفة والعرفان هذه المرة هما من ارتدى ثوب الكلام.

التمسك بالنص في المرحلة المتأخرة

بعد الشيخ المفيد وبالتزامن مع ازدهار العقلانية، واصل تيار التمسك بالنص نشاطه وحياته أيضاً. وفي الحقيقة، فإن غاية الشيخ المفيد في الربط والتوفيق بين هذين التيارين لم يجد شيئاً، ويبدو أن مقترحه لم يلتق ترحيباً.

وفي ردّة فعل على العقلانية المهيمنة على جناح المتكلمين والفلاسفة، تبلور جناح مستقل عن التمسك بالنص أيضاً، وأخذ يمارس نشر تعاليمه وتثبيت مواقفه بالمواكبة معها أيضاً. وسوف تكون لنا إشارة مقتضبة إلى آراء شخصيتين كبيرتين في هذا التيار، وهما السيّد رضي الدين علي بن طاووس (م ٥٨٩-٦٤٤هـ)، وزين الدين علي بن أحمد العاملي (م ٩١١-٩٦٥هـ) المعروف بالشهيد الثاني.

إنَّ للسيّد ابن طاووس كتاباً بعنوان (كشف المحجّة لثمره المهجّة)، وهو في الحقيقة وصية معنوية وروحية كتبها في آخر حياته وتركها لنجله وجميع الشيعة. وفي الفصل الخامس عشر، يتعرّض المؤلف إلى معرفة الله وبيان الطريق إلى هذه المعرفة. ويبدأ هذا الفصل بالعبارة الآتية:

«إني وجدت كثيراً ممن رأيتهم وسمعت به من علماء الإسلام قد ضيقوا على الأنام ما كان سهله الله - جلّ جلاله - ورسوله ﷺ من معرفة مولاهم ومالك دنياهم وآخرتهم، فإنك تجد كتب الله - جلّ جلاله - السالفة والقرآن الشريف مملواً من التنبيهات والدلالات على معرفة مولاهم ومالك دنياهم محدث الحادثات ومغيّر المتغيّرات

ومقلّب الأوقات، وترى علوم سيدنا محمد خاتم الأنبياء وعلوم من سلف من الأنبياء - صلوات الله عليه وآله وعليهم - على سبيل كتب الله - جلّ جلاله - المنزلة عليهم في التنبيه اللطيف والتشريف بالتكليف، ومضى على ذلك الصدر الأوّل من علماء المسلمين وإلى أواخر أيام من كان ظاهرًا من الأئمة المعصومين (عليه السلام)¹.

إنّ التمسك بالنصّ لدى الشيعة يمتلك التعبير الأفضل في كلمات السيّد ابن طاووس. وكما نرى، فإنّه لا ينكر العقل، ولا يتمسك بالنصّ في معرفة الله. إنّه يرى أنّ أصل وجود الصانع أمر وجداني وغير قابل للإنكار، ويرى أنّ عقل جميع الناس يُجمع على أصل الخالق، وإنّما الاختلاف يكمن في حقيقة ذات الله وصفاته. وعليه، فإنّ التصوير الذي يقدّمه ابن طاووس للعقل، يختلف عن قول المتكلمين والفلاسفة في هذا الشأن.

إنّ ابن طاووس يبيّن هذا الاختلاف من خلال مثال. أنّ المتكلم من وجهة نظره مثل الأستاذ الذي يرفع الشمعة من أمام تلميذه، ويأخذها بعيدًا، ثمّ يطلب منه أن يطوي الطريق ويعدّ الزاد والراحلة في طلبها.² إنّه لا يعتقد بأنّ النظر في الجواهر والأجسام والأعراض حرام، أو لا يؤدّي إلى المعرفة، بل يرى أنّ هذا النوع من الطرق بعيد، وهو من الطرق المحفوفة بالمخاطر، والتي لا يأمن الشخص على نفسه بعد دخولها أن يخرج منها بسلام.³

إنّ السيّد ابن طاووس ينتقد كلام العقل الذي كان شائعًا في عصره (المعتزلة والذين ساروا على طريقتهم)، ويرى أنّ تشتت آرائهم يشكّل دليلاً على كثرة المخاطر الموجودة في هذا الطريق.⁴ وقد استشهد برسالة لقطب الدين الراوندي؛ والتي جمع فيها موارد الاختلاف بين الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، وقد بلغت خمسين وتسعين موردًا.⁵

وقد نصح المؤلف أولئك الذين يتصدّون لتعليم وإرشاد المسترشدين، بقوله:

١. ابن طاووس الحسني، كشف المحجّة لثمره المهجة، ص ١٥.

٢. م.ن، ص ٢٢.

٣. م.ن، صص ٣٨-٣٩، و صص ٣٦-٣٧.

٤. م.ن، صص ٢٧-٢٨.

٥. م.ن، ص ٢٣.

«أوصيك يا ولدي محمد ومن بلغه كتابي هذا ممن يعلم المسترشدين إلى معرفة رب العالمين أن يقوي ما عندهم في الفطرة الأولية بالتنبيهات العقلية والقرآنية والهدايات الإلهية والنبوية، ويقول للمسترشدين إننا يحتاج إلى معرفة صفات هذا المؤثر والصانع ويثبت صفاته عنده بأسهل ما يريد منه مولاه - جل جلاله - من تكليفه بتدبير صاحب الشرائع وتسليمه من القواطع ومن خسارة عمر ضائع»^١.

إننا ذكرنا عبارات السيد ابن طاووس بطولها وتفصيلها؛ اعتقاداً منا أن هذا الكتاب كان له تأثير كبير على من تلاه من علماء الشيعة. ومن بين هؤلاء العلماء، يجب أن نذكر الشهيد الثاني. فإنه في رسالة الاقتصاد والإرشاد، قام بنقل كلمات السيد ابن طاووس وعمد إلى شرحها وتفصيلها. واللافت هنا أنه منذ البداية، يرى اتحاد الفكر والاستدلال مع مضمون آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^٢، ورواية: «كل مولود يولد على الفطرة»^٣. إن هذه النقطة تبين الرأي الشائع بين المحدثين وفقهاء الشيعة بشأن العقل؛ إذ يرونه نوعاً من «العقل الفطري»^٤. لقد صرح الشهيد الثاني بأن هذه المرتبة الفطرية من المعرفة لا تحتاج إلى تعلم أي علم، وإنما تحصل بمجرد الإشارات والتنبيهات الشرعية^٥. إنه ينتقد علم الكلام بشدة، ولا سيما منه ما كان شائعاً من الأبحاث في عصره، ويراهم - على خلاف اعتقاد المتكلمين - من أبعد طرق التعرّف على الله، وأكثرها خطورة وتعقيداً^٦.

لقد رأينا أن المتكلمين كانوا يعتبرون «المعرفة الاستدلالية» أساس الإيمان، إلا أن الشهيد الثاني يرى أن «الجزم والإذعان» هو المعتبر في الإيمان، من أي طريق حصل ذلك:

١. م. ن، ص ٣٠.

٢. الروم: ٣٠.

٣. ابن طاووس الحسني، كشف المحجة لثمره المهجة، ص ٣٩.

٤. الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص ١٦٩؛ الشهيد الثاني، رسالة الاقتصاد في كتاب حقائق الإيمان المطبوع من قبل دار نشر مكتبة آية الله العظمى شهاب الدين المرعشي النجفي.

٥. الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص ١٧٠.

٦. م. ن، ص ١٧١.

«والحاصل أنَّ المعتر في الإيمان الشرعي هو الجزم والإذعان، وله أسباب مختلفة من الإلهام والكشف والتعلم والاستدلال. والضابط هو حصول الجزم بأيّ طريق اتَّفَق»^١ إنَّ تيار التمسك بالنص استمرَّ لاحقاً بواسطة أشخاص من أمثال الشيخ الحرّ العاملي (المتوفَّى سنة ١١٠٤ هـ)، والعلامة محمد باقر المجلسي (المتوفَّى سنة ١١١٠ هـ)، وبلغ منتهى كماله. إنَّ تاريخ التمسك بالنص عند الشيعة كان من هذه الناحية آخذاً بالازدهار في الحدِّ الأدنى؛ إذ قام بتوضيح آرائه ومواقفه شيئاً فشيئاً، وقلل من إبهاماته الأولية.

النتيجة

والآن بعد أن قدّمنا تقريراً مقتضباً عن هذين التيارين الفكريين الكبيرين في تاريخ الكلام الإسلامي، من المناسب أن نخرج من الدائرة التاريخية قليلاً، ونلقي نظرة من فوق إلى هذا المشهد المتنوع من الأفكار:

١. كما سبق أن ذكرنا، فإنَّ هذين التيارين يتجهان نحو الإفراط، وينكصان عن إدراك صعوبات المسير والحلول المطروحة في الجناح المقابل. إنَّ الأبحاث الكلامية تتخبّط في بعض الأحيان في متاهات النزاع والجدل ردّاً وإثباتاً، بحيث يتمّ تجاهل النصوص الدينية أو تفقد ماهيتها تحت مباحث التأويل. لا ينبغي أن ننكر أن الاتجاه المفرط إلى العقل قد أثار الغبار في مختلف المراحل الزمنية على وجه حقيقة الدين، الأمر الذي أزعج المتديّنين والمتشرّعين. وفي المقابل فإنَّ التمسك بالنص أو النزوع الإيماني بدوره يتنكّر إلى التعقّل والتفكّر بحيث يترك الدين من دون ملجأ أو ملاذ. إنَّ التمسك بالنص عندما ينجح نحو الإفراط، يعزل الدين عن مسرح الحياة. صحيح أن الدين متجدّد في عمق وجود الإنسان، وأنَّ أساس ذلك يقوم على الإيمان والإنس بالله سبحانه وتعالى، ولكنَّ حملة الدين في الوقت نفسه قاموا في مسرح الأديان والأفكار بالدفاع عن مباني دينهم بقوة وشموخ. إنَّ الدين من دون دعامة عقلية محكمة ومتينة، سوف يفتقر في الحدِّ الأدنى إلى هذا العنصر الأخير.

٢. إنَّ بحث ودراسة تاريخ هذين التيارين، يُبرز اختلافاً جوهرياً؛ إذ نجد العقلانية مقرونة على الدوام باضطراب خاص، على العكس من النزعة إلى التمسك بالنص؛ إذ كانت تحظى على الدوام بمواقف ثابتة ومستقرّة. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذا الكلام لا يعني أن آراء المحدثين لم تشهد أيّ تغيير أو أمّتها لم تتأثر بالحقول المعرفيّة الأخرى، وإنّما الكلام هنا يدور حول الثبات النسبي في آراء التمسك بالنصوص. إنَّ أساس الفكر زلق، وإنَّ العقل مركّب إذا لم يتمّ كبح جماحه، فإنّه لا محالة سوف يخطب خبط عشواء. وفي المقابل، فإنَّ النصوص الدينيّة ما دامت لها المرجعيّة ويتمّ القبول بها بوصفها حكماً، فإنّها سوف تضيفي على الفكر ثباتاً إلى حدّ كبير، وسوف تعمل على توجيه المسار الفكري بشكل جيّد. وإذا كانت خصلة الدين تتمثّل في الثبات ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^١، وإذا كان الإيمان لا يقبل التشكيك والتردد؛ إذ يجب أن يرتبط نسيج الإيمان بالنصوص والمصادر الدينيّة. إنَّ التعبّد والتسليم في قبال الوحي، يعدّ من الأركان الأصليّة للإيمان في الأديان السماويّة والإلهيّة. يجب القول بوضوح: إنَّ الذي يجعل من العقل مستمسكاً للدين، ويجعل من الوحي ألعوبة للقبض والبسط الفكري، فإنَّ أوّل شيء يتعيّن عليه توديعه والتخلّي عنه، هو الإيمان.

٣. لم تكن الغاية في هذه المقالة نقد الآراء، وإنّما سعينا إلى مجرّد التعريف بالآراء المتنوّعة فقط. والآن فإنّ الشيء الثابت والمسلّم، والذي لا ينبغي التمسك به، هو إلغاء أو تجاهل أيّ واحد من الدين والعقل؛ إذ يكون الجمع بينهما مع الحفاظ على الحدود والشؤون، من المهام والمسؤوليّات الكبرى الملقاة على عاتق علم الكلام في عصرنا الراهن. والعجيب أن البحث في العقل والدين، يؤدّي إلى الاتجاه نحو بُعدين متضادّين. وكأنَّ هناك قوّة في البين تدفع بالباحثين نحو طيفين متقابلين. فما هي هذه القوّة حقّاً، وكيف يمكن التغلّب عليها؟

المصادر

- ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق: م. رضا تجدد.
- ابن رشد، فصل المقال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد)، القاهرة.
- ابن طاووس الحسني، كشف المحجة لثمره المهجة، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سيّد محمدباقر الشهيدي الكلبايگاني بعنوان (برنامه سعادت)، طهران، نشر مرتضوي.
- ابن مرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة.
- أبوزهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، دارالفكر العربي، القاهرة.
- الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة مصر.
- _____، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: عبدالعزيز عزّ الدين السيردان، دار لبنان، بيروت.
- _____، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن مؤيدي، طهران، أمير كبير.
- إقبال، عباس، خاندان نوبختي، طهران، كتاب خانه طهوري، ١٣٥٧ هـ.ش.
- أوليري، دليسي، انتقال علوم يوناني به عالم اسلام (انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، طهران، انتشارات جاويدان.
- الباقلائي، أبوبكر، الإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الزاهريّة للتراث.
- _____، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تصحيح: محمود الخضيرى ومحمد عبدالمهادي.
- بدوي، عبدالرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دارالعلم للملّيين.
- البياضي، علي، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، تحقيق: محمدباقر بهبودي، طهران، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة.
- الجويني، عبدالملك، الشامل في أصول الدين، تحقيق: ر. م. فرانك، مؤسسه مطالعات اسلامي.
- الحلّي، حسن، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، قم، انتشارات الرضي وبيدار، ط ٢، ١٣٦٢ هـ.ش.
- الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، قم، مؤسسه انتشارات اسلامي، ١٤١١ هـ.
- _____، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، قم، دارالقرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ.
- شريف، م. م. تاريخ فلسفه در اسلام (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، طهران، مركز نشر دانشگاهي،

- ١٣٦٢هـ. ش، كيلاني، بيروت، دار المعرفة.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة.
- الشهيد الثاني، زين الدين، حقائق الإيمان، قم، انتشارات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- _____، رسالة الاقتصاد (في كتاب حقائق الإيمان)، قم، دار نشر مكتبة آية الله العظمى شهاب الدين المرعشي النجفي.
- الصدر، السيّد حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، بيروت، منشورات الأعلمي.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- _____، الاعتقادات (مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد، ج ٥)، قم، كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، ط ١، ١٤١٣هـ.
- _____، التوحيد، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم، انتشارات جامعة المدرسين، ١٣٨٧هـ.
- _____، معاني الأخبار، قم، انتشارات إسلامي.
- الطوسي، محمد، رجال الطوسي، تحقيق: جواد قيومي الأصفهاني، قم، مؤسّسة انتشارات إسلامي، ١٤١٥هـ.
- العسكري، السيّد مرتضى، معالم المدرستين، طهران، المجمع العلمي الإسلامي، ١٤١٦هـ.
- _____، نقش أئمة در إحياء دين (دور الأئمة في إحياء الدين)، طهران، دانشكده اصول دين (جامعة أصول الدين).
- العقاد، عباس محمود، تفكر از دیدگاه اسلام، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد رضا عطائي، مشهد، آستان قدس رضوي.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ، بيروت، دار الهادي.
- الغزالي، أبو حامد، القسطاس المستقيم (في مجموعة رسائل الغزالي)، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- _____، المنقذ من الضلال (في مجموعة رسائل الغزالي)، ، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- _____، رسالة الجاه العوام عن علم الكلام (في مجموعة رسائل الغزالي)، ، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- الفاخوري، حتّا، و خليل الجر، تاريخ فلسفه در جهان اسلام (تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبدالمحمد آيتي، الفصل الثالث من الباب الثاني، ، طهران، انتشارات زمان.

- القاضي المعتزلي، عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة.
- كديور، محسن، «مقام عقل در اندیشه ي شيخ مفيد» مقالة (منزلة العقل في فكر الشيخ المفيد)، آينه پژوهش، العدد ١٧.
- الكشي، اختيار معرفة الرجال، قم، مؤسسه آل البيت.
- الكليني، محمدبن يعقوب، أصول الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٨١هـ.
- المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، طهران، مركز نشر دانشگاهي.
- المفيد، محمد، الفصول المختارة (مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣هـ.
- _____، النكت في مقدّمات الأصول (مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد، ج ١٠)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣هـ.
- _____، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، طهران، مؤسسه مطالعات اسلامي.
- _____، تصحيح اعتقادات الإمامية (مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣هـ.
- مكدرموت، مارتين، اندیشه هاي كلامي شيخ مفيد (الأفكار الكلامية للشيخ المفيد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
- النجاشي، أحمد، رجال النجاشي، تحقيق: السيدموسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسسه انتشارات اسلامي، ١٤١٦هـ.
- النعماني، الشبلي، تاريخ علم كلام (تاريخ علم الكلام).
- نوبخت، إبراهيم، الباقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، قم، مكتبة آية الله العظمى شهاب الدين المرعشي النجفي، ط ٢، ١٣٨٦هـ.ش.
- النوبختي، حسن، فرق الشيعة، تقديم: السيد هبة الدين الشهرستاني.

العقل في رؤية صدر المتألهين^١

محمد تقي فغالي^٢

إنَّ الحكمة المتعالية - الوارثة للحكم السابقة - تقوم على أساس مبان خاصة لا يمكن - من دون فهمها بشكل عميق - التعرّف على آرائها المختلفة في مورد كلّ موضوع، بما في ذلك موضوع العقل؛ وعليه لا بدّ أولاً من العمل على بيان المباني الأنطولوجية والأثروبولوجية على نحو الإجمال، والانتقال بعد ذلك إلى بحث مفهوم العقل في الحكمة المتعالية.

أ. المباني

المباني الأنطولوجية

أصالة الوجود

إنَّ صدر المتألهين - من خلال قبوله بـ«أصالة الوجود» واعتقاده بتقدّم الوجود على الماهية - عمد إلى نفي تركّب الوجود والماهية في الأشياء. إنَّ الموجود في الخارج، والذي يشكّل حقيقة الأشياء وترتّب عليه الآثار هو وجودها، وأمّا الماهية فهي مجرد ظهور ذلك الوجود في الذهن لا أكثر.^٣

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل از نظر ملاصدرا» في كتاب سر چشمه حكمت: جستارهاي در باب عقل الإعداد:

على نقي خداياري، باللغة الفارسية، إصدار؛ مؤسسه فرهنگي نبا، الصفحات ٢١٧ إلى ٢٥٨.

تعريب: حسن علي مطر.

٢. أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة باقر العلوم (عج).

٣. الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٤٩.

إنَّ الماهية بهذا المعنى ليس لها إلا وجود تبعي، فهي مفتقرة إلى الوجود الحقيقي والأصيل. ومع القول بأصالة الوجود، تتصل جميع كائنات العالم ببعضها؛ في حين أنَّ نظرية أصالة الماهية تقدّم عالمًا لا طريق فيه للكائنات المتباينة كي ترتبط ببعضها أبدأً. إنَّ هذه المسألة تترك تأثيرها على جميع حقول الفلسفة والإلهيات؛ وذلك لأنَّ معرفة الوجود المغاير لي والمتباين معي، إمّا هو مستحيل وإمّا في غاية الصعوبة والتعقيد.

الوحدة التشكيكية للوجود

يعمد صدر المتأهّلين في بادئ الأمر - ومن أجل البحث والتعليم - إلى طرح نظرية «الوحدة التشكيكية للوجود». وعلى أساس هذه النظرية، يكون الوجود على ثلاث مراتب، وهي:

١. «الوجود الصرف» الذي لا يشتمل على أيّ قيد، وهو «الهُوية الغيبية» ذاتها و«الأحدية» ذاتها.

٢. «الوجود المنبسط» الذي يكون قيده هو الإطلاق.

٣. «الوجودات المقيّدة»، والتي هي العقول، والنفوس، والأفلاك، والعناصر والمركّبات.^١ يمكن تشبيه الوجود المنبسط بستارة تعدّ الوجودات المقيّدة بمنزلة الصور المنقوشة عليها. إنَّ الوجودات المقيّدة تشتمل على سلسلة من المراتب، تقوم بينها العلوية والمعلوية. وفي البداية يقع هناك عالم العقول، يليه عالم المثال، وفي المرتبة الأخيرة عالم المادّة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الوجود في أعلى مراتبه هو الذات الإلهية، وفي أدنى مراتبه يصل إلى الهوى الأوى، حيث لا يوجد هناك سوى الاستعداد والقوّة المحضّة.

إنَّ صدر المتأهّلين في نهاية مسار فلسفته، يصل إلى طريق الأولياء والعرفاء - الذين هم من أهل الكشف واليقين - ويعتقد بالوحدة الشخصية للوجود.^٢ كما أنّه يصل من تحليل علاقة العلة والمعلول إلى هذه النتيجة، وهي أنَّ نسبة المعلول إلى علته، إنّما هي مجرد الربط وتام وجوده بالنسبة إلى العلة. فلو أنَّ سلسلة العلل في عالم الوجود تصل إلى الله والذات الإلهية - التي هي

١. م.ن، ج ٢، صص ٣٢٧-٣٢٨.

٢. م.ن، ج ١، ص ٧١.

أبسط ذات - عندها سوف يكون وجود جميع الكائنات من أجل تلك الذات الأحديّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ جميع الكائنات والموجودات، تكون مراتب وأشعة لذلك النور الواحد الحقيقي، وتجليات لذلك الوجود الواحد القيوم الإلهي.^١

إنّ الاختلاف بين نظريّتي «الوحدة التشكيكيّة» و«الوحدة الشخصيّة للوجود» يكمن في أنّ الوجود في النظريّة الأولى يشتمل في حدّ ذاته على تشكيك، إذ يبدأ من أعلى المراتب؛ حيث واجب الوجود المتمثّل بالله عز وجلّ، ويستمرّ إلى أدنى المراتب؛ حيث الهوى الأولى. وأمّا على أساس النظريّة الثانية، فليس هناك في العالم سوى وجود واحد، وهو الله ذاته حيث لا تشكيك فيه، وأمّا مظهره فهي مشكّكة. وبعبارة أخرى: في البداية يكون التشكيك مطروحاً في الوجود، وفي المنتهى يكون التشكيك في المظاهر.

الحركة الجوهرية

في نظريّة «الحركة الجوهرية» يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأنّ الوجود إمّا ثابت وإمّا سيال، وأنّ الحركة بدورها نوع من الوجود السيال. وعلى هذا الأساس، فإنّ الحركة في الواقع عبارة عن «تجدّد الأمر»، وليس «الأمر المتجدّد»، ولا تعرض على الجسم، وإنّما هي من «عوارضه التحليلية». وبعبارة أخرى: إنّ الحركة الجوهرية ليست من لواحق الجسم، وإنّما هي من مبادئه، وفي الواقع هي فصل الجسم.^٢ وعلى أساس هذه النظريّة، تكون لكلّ جسم حركة في الذات وتتجه إلى غاية ومقصد، وأنّ جميع الحركات العرضيّة بدورها يجب أن تنتهي وتعود بشكل ما إلى هذه الحركة الذاتيّة. وفي مقابل الأجسام - التي هي في حالة من الحركة - تقع الظواهر المجرّدة، من قبيل الملائكة، حيث تكون ثابتة ولها مقام معلوم.

إنّ الوجود السيال له صورتان؛ فهو من جهة مثل الزمان؛ له وجود شامل وواسع، ومن ناحية أخرى له وحدة اتصاليّة وتشخص؛ ولذلك فإنّ بقاءه هو عين فئاته.^٣

١. م.ن، ج ٢، ص ٢٩١.

٢. م.ن، ج ٣، ص ٧٤.

٣. م.ن، ص ١٠١.

قوس النزول والصعود

في ضوء أصالة وتشكيك الوجود، تكون كل مرتبة علّة لما دونها من المراتب، وعلى أساس قاعدة إمكان الأشرف، يمكن التوصل من وجود المراتب الدنيا إلى وجود المراتب العليا؛ وذلك لأنّ فيض الوجود لا يستطيع الوصول إلى المراتب الأدنى إلا من خلال العبور من المراتب الأعلى.^١ ولذلك يجب على الوجود أن ينزل من واجب الوجود - الذي هو غير متناه في الكمال والفعليّة - حتّى يصل إلى أدنى المراتب؛ أي الهيولى الأولى - التي هي لامتناهية في الإمكان والقوّة - وبذلك يتشكّل قوس النزول.

ومن ناحية أخرى، وعلى أساس نظريّتي الحركة الجوهرية وقاعدة إمكان الأخسّ، يمكن التوصل إلى وجود المرتبة الأشرف، حيث يعود الوجود بوساطة الحركة الجوهرية وفي مساره الصعودي إلى مبدئه من دون أيّ طفرة، وبذلك يتشكّل قوس الصعود.^٢ وعلى هذا الأساس، فإنّ المبدأ الأعلى بسبب سعته الوجودية، يكون هو الأوّل والآخر وهو الفاعل والغاية لجميع الموجودات، وهو بالوحدة غير العددية جامع لجميع التكرّرات. وفي البداية تنزل منه جميع الموجودات، وفي المنتهى تصعد إليه جميع الإنبيات.^٣

المباني الأنثروبولوجية

وجود النفس

يمكن بيان الاستدلال على وجود مطلق النفس، على النحو الآتي: تصدر عن بعض الأجسام، آثار، من قبيل: الحسّ، والحركة، والتغذية، والنماء، والتناسل، وليس الأمر كما لو كانت هذه الآثار تسير على منوال واحد ومن دون إرادة. إذ يمكن لهذه الآثار أن تكون من المادّة الأولى أو من الصورة الجسميّة المشتركة أو من القوّة الفاعليّة التي تسمّى بـ«النفس». ولكنّها ليست من المادّة الأولى؛ لأنّها قوّة محضّة، وليس لها أيّ نوع من الفاعليّة والتأثير. وهي لا يمكن أن تكون من الصورة الجسميّة أيضاً، وإلا فإنّ الآثار المختلفة لا ترى من الأجسام؛ إذاً فهي ترتبط بأمر

١. م. ن، ج ٧، صص ٢٣٥-٢٣٦.

٢. م. ن، ج ٧، ص ٢٥٧.

٣. م. ن، ج ٩، ص ١٤١.

باسم النفس.^١

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا الاستدلال - الذي ذكره ابن سينا أيضًا^٢ - يشتمل على جميع مراتب النفس؛ وذلك لأنّ الشيء الذي يكون مبدأً للآثار، إمّا أن يحتوي على آثار مختلفة، أو له أثر واحد. فإنّ كان أثره واحدًا ومن دون إرادة، فإنّ هذا المبدأ يُسمّى صورة معدنيّة، وإن لم يكن كذلك سُمي نفسًا. وإن كانت له آثار واحدة، ولكنّها تصدر عن إرادة، كان من النفس الفلكيّة. وإن اختلف آثاره من دون إرادة كانت نفسًا نباتيّة، وإن كان مع الإرادة كان من النفس الحيوانيّة.^٣

تعريف النفس

إنّ النفس هي الكمال الأوّل بالنسبة إلى الجسم الطبيعي الآلي. إنّ الكمال الأوّل هو كمال مثل الفصل الذي تكون نوعيّة النوع رهناً به، في حين أنّ الكمال الثاني، مثل الحركة، إنّما يحصل بعد قوام النوع وتبعاً له. إنّ المراد من الجسم الطبيعي الآلي، هو الجسم الذي يمكنه الحصول على كمالات بوساطة أدواته وقواه الذاتيّة.^٤

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ نفس الإنسان ليس لها مقام محدّد ومعلوم من حيث الهويّة والماهيّة؛ بمعنى أنّها لا تملك درجة معيّنة في مراتب الوجود مثل سائر الكائنات والموجودات الطبيعيّة والنفسانيّة والعقلانيّة، بل لها مقامات ودرجات مختلفة، كما أنّ لها عوالم قبل وبعد الدنيا، ولديها في كلّ مكان صورة غير الصوّر الأخرى.^٥ وبعبارة أخرى: إنّ النفس بعد الحدوث في المادّة، تكتسب في البداية تجرّداً برزخياً، ثم تكتسب بعد ذلك تجرّداً عقلياً، وفي نهاية المطاف يمكنها الذهاب إلى أبعد من مرتبة العقول، حتّى تصل إلى مقام ما فوق التجرّد، وتدخل في عالم الأسماء والصفات.

١. م. ن، ج ٨، ص ٦.

٢. ابن سينا، الشفاء (كتاب النفس)، ص ١٣.

٣. حسن زاده الأملي، عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون، ص ٩٢.

٤. الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٨، ص ١٦.

٥. م. ن، ٣٤٣.

حدوث النفس وبقاؤها

إنَّ النفس - من وجهة نظر صدر المتألهين - ليست قديمة - بحيث تكون مخلوقة قبل خلق البدن (كما هو الرأي المنسوب إلى أفلاطون) - ولا هي روحانية الحدوث - بحيث تُخلق بالتزامن مع خلق البدن (كما هو الرأي المنسوب إلى ابن سينا) - بل توجد من البدن ذاته بفعل الحركة الجوهرية، وتحصل على التجرد بالتدرج. وعلى هذا الأساس، فإنَّ النفس «جسمانية الحدوث والتصرف وروحانية البقاء والتعقل»^١.

وقد عمد صدر المتألهين إلى توجيهه وتأويل كلام أفلاطون قائلاً بأنَّ مراده من قدم النفس قدم منشئها - حيث تعود إليه بعد الانقطاع عن الدنيا^٢ - لا أن تكون النفوس البشرية موجودة بهذه التعيينات التفصيلية والجزئية قبل وجود البدن^٣. ولكنه مع ذلك يرفض - مثل ابن سينا^٤ - نظرية قدم النفس أيضًا^٥.

ولكنه يرى أن رأي ابن سينا لا يخلو من الإشكال أيضًا، ويذهب إلى الاعتقاد بعدم إمكان القول بإيجاد نوع جسماني واحد من خلال تركيب الصورة العقلية بالمادة الجسمانية. وهو يشترط في بحث الإدراك اتحاد المدرك والمدرك، في حين أنه مع القبول برأي ابن سينا، لا يمكن للنفس الروحانية أن تتحد بالبدن الجسماني، وأن تدركه وتدرک سائر الأمور المادية أيضًا.

قوى النفس

إنَّ للنفس قوى متعددة؛ إذ أولًا: لا تفنى القوى الأخرى بزوال قوة واحدة. وثانيًا: نرى تناقضًا بين الأفعال الوجودية، من قبيل: «الجذب والدفع» أو «القبول والحفظ»^٦. وبطبيعة الحال، لا بد من الالتفات إلى أن النفس الناطقة باعتبار التجرد عن المادة لا تحتاج

١. م. ن، ج ٨، ص ٣٤٧.

٢. م. ن، ج ٣، ص ٤٨٨.

٣. م. ن، ج ٨، ص ٣٣٢.

٤. ابن سينا، الشفاء (كتاب النفس)، ص ٣٠٧.

٥. الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ٢٢١.

٦. الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٦٢.

إلى القوى المتعدّدة، وأنّ جميع القوى التي توجد من جهات متعدّدة من حيث ارتباط النفس بالبدن، تتحقّق في مقام تجرّد النفس بوجود واحد. إنّ سرّ هذا المعنى يكمن في أنّ هذا العالم هو عالم التفرّق والانفصال، وأنّ الوجود المادّي بسبب الضعف والنقص، لا يمكن أن يكون جامعاً للكِمالات. وعلى هذا الأساس، فإنّ الإنسان ما دام هو كائن في هذا العالم، فإنّ قوّة سمعه سوف تكون غير قوّة بصره، وقوّة بصره غير قوّة لمسه، ولكنّ في مقام روحانيّة النفس تكون قوّة السمع والبصر واللمس والذوق موجودة بوجود واحد.

إنّ كلّ بدن من وجهة نظر الحكمة المتعارفة له نفس واحدة، وإنّ القوى معلولة لتلك النفس ومنشعبة في الأعضاء؛ وأمّا من وجهة نظر الحكمة المتعالية، فإنّ النفس متّحدة مع جميع القوى وتكون مبدأً وغاية لها. وعلى أساس نظريّة «الوحدة الشخصيّة للوجود» يجب اعتبار نسبة القوى إلى النفس، كنسبة «ظهورات الوجود» إلى الوجود.^١

عندما نلتفت إلى أنفسنا، لا نجدها محدودة بحدّ أو مرتبة معيّنة، وإنّما نجد أنّ النفس - في عين اتّصافها بالوحدة والبساطة - تدرك الظواهر المعقولة والصور المتخيّلة والمحسوسة مع ذاتها. لا أنّها تدرك المعقولات بذاتها، وتدرك غيرها بأدوات الإدراك. وعلى هذا الأساس، فإنّ نفس الإنسان على الرغم من امتلاكها لوجود وهويّة واحدة، لها درجات، ولها مقام في كلّ واحد من عوالم العقل والمثال والطبيعة؛ بل وحتىّ كلّ قوّة من القوى - بدورها - لها مراتب. من ذلك على سبيل المثال، أنّ البصر أقوى من السمع، أو أنّ قوّة الخيال لدى الشاعر أقوى من قوّة الخيال لدى الأشخاص الآخرين.^٢

ب. مفهوم العقل

إنّ صدر المتأهّين يشير إلى وضع عناوين ثلاثة، وهي: القلم والنور والروح، بدلاً من العقل ووجهه.^٣ وعلى هذا الترتيب يتمّ التعبير عن أشرف الممكنات - أي العقل - بـ «القلم»؛ لأنّه واسطة الحقّ في تصوير العلوم والحقائق بالألواح النفسانيّة. إنّ قلم الله ليس جسماً وحديداً،

١. م. ن، ج ٨، ص ٥١.

٢. م. ن، ج ٧، ص ٢٥٥.

٣. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص ١٧.

كما أنّ لوحه ليس من جنس الحجر أو الورق، بل هو وجود خاصّ يكون سبباً في قبول الأثر من العلوم والمعارف. وعلاوة على ذلك، يطلق على أوّل مخلوق مصطلح النور أيضاً؛ وذلك لأنّ النور وجود والظلمة عدم، والعقل هو الصادر الأوّل الذي هو عين الوجود، وبالتالي فإنّه يطلق عليه عنوان الروح أيضاً؛ وذلك لأنّ العقل هو أصل الحياة.

العقل المفارق

الصادر الأوّل

تقدّم أن قلنا: إنّ كلّ مرتبة من الوجود - على أساس أصالة الوجود وتشكيكه - هي علّة لما دونها من المراتب. ومن ناحية أخرى، فإنّ أوّل موجود - بناء على قاعدة «الواحد» - تنشأ من ذات الأحديّة، وحدة مشابهة لوحدة ذات الحقّ. إنّ هذا الموجود المطلق له «وحدة حقّة ظليّة»، ووحدة غير عدديّة وغير نوعيّة وغير جنسيّة، إذ تشمل جميع التكرّرات المترتبة على الوجودات الخاصّة؛ ولذلك فإنّ هذا الوجود في عين الكثرة واحد، وفي عين الوحدة متكرّر.^١ يُسمّى هذا المخلوق الأوّل بالوجود المنبسط؛ وهو وجود شامل لجميع المراتب، وإنّ سائر الموجودات هي مثل النقوش على هذه الستارة. وقد أطلقوا على هذه الطبقة - التي هي أعمق من طبقة الوجودات الخاصّة، ولها مثل الوجودات الخاصّة أصالة وحقيقة - عنوان «العمى»، و«مرتبة الجمع»، و«حقيقة الحقائق»، و«حضرة أحديّة الجمع» أيضاً.^٢

إنّ إنشاء هذا الوجود لا يكون من طريق العليّة؛ وذلك لأنّ لازم العليّة من حيث العليّة، هي المباينة بين العلّة والمعلول، وهذا الأمر لا يكون إلّا في مورد الوجودات الخاصّة والمتعيّنة، ومن حيث تعيّنهما وتّصاف كلّ واحد منها بعينها الثابتة، يمكن أن يكون لها مفهوم ومعنى.

لقد قام صدر المتأهّلين ببيان هذا الكلام الذي قاله الحكماء، وهو أنّ العقل الأوّل هو الصادر الأوّل أيضاً^٣، ولكنّه في نهاية المطاف يراه كلاماً مجملاً، ويجد له معنى في القياس بين العقل الأوّل

١. م. ن. ج ٢، ص ٣٣١.

٢. م. ن.

٣. الشيرازي، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص ١٣٩.

وسائر الموجودات المتعيّنة والمتباينة وذات الآثار المختلفة؛ وذلك لأنّ العقل الأوّل في التحليل الذهني بدوره قابل للتحليل بالوجود المطلق والماهية الخاصّة والإمكانية:

«وقول الحكماء: إنّ أوّل الصوادر هو العقل الأوّل - بناء على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد - كلام حملي بالقياس إلى الموجودات المتعيّنة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأوليّة ههنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلّا فعند تحليل الذهن، العقل الأوّل إلى وجود مطلق وماهيّة خاصّة ونقص وإمكان، حكمنا بأنّ أوّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط. ويلزمه بحسب كلّ مرتبة ماهيّة خاصّة وتنزل خاصّ يلحقه إمكان خاصّ»^١.

وعلى هذا الأساس، يجب اعتبار الصادر الأوّل وجودًا منبسطًا - مشتملاً على مراتب - وله بحسب كلّ مرتبة ماهية خاصّة، وأنّ العقل الأوّل هو المرتبة الأولى من هذه المراتب. وقد ورد ذكر هذا التفاوت بين الصادر الأوّل والعقل الأوّل في كتب العرفاء المتقدّمين من أمثال القونويّ أيضًا.^٢

ظهور الكثرة الطوليّة

يقول صدر المتأهّين في توجيه ظهور الكثرة من الوحدة بالنظر إلى مباني الحكمة المتعالية: إنّ الفيض الأوّل له وحدة بالذات؛ لأنّه قد أفيض من «الأوّل» تعالى، وله كثرة بالعرض؛ وذلك لأنّ الماهية قد أصبحت لاحقة به من دون أيّ جعل، ولمجرد نقصه الذاتي. إنّ للصادر الأوّل جهات مختلفة، حيث يصدر أمر من كلّ جهة:

«إنّ للفيض الأوّل وحدة بالذات من جهة كونه موجودًا فائضًا عن الأوّل. وله كثرة بالعرض من جهة حقوق الماهيّة به من غير جعل وتأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأوّل تعالى. فيجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء؛ ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه وعشقه له شيء ومن جهة ماهيته وإمكانه وفقره شيء، الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخسّ. ثمّ يزيد

١. الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣٣٢.

٢. حسن زاده آملّي، دور رساله در مثل و مثال، ص ٢٦.

التكثّر في الأسباب؛ فيزداد الكثرة في المسبّبات. والكلّ منسوب إليه تعالى بالذات». وعلى هذا الشكل، فإنّه من تعقل ذات الواجب تعالى بوساطة الصادر الأوّل يوجد العقل اللاحق، ومن تعقل ذاته من حيث الواجب بالغير يحصل الفلك الأوّل نفسه، ومن تعقله من حيث الإمكان يوجد جرم الفلك الأوّل.^١

إنّ عدد العقول - من وجهة نظر صدر المتأهّين - لا ينحصر بعشرة فقط، بل هي بعدد الأجرام المتحرّكة والنفوس المدبّرة لها؛ لأنّ كلّ متحرّك يحتاج إلى محرّك، وإنّ الحركات الطبيعيّة تستند إلى الشوق والإرادة، والشوق يعود إلى غاية عقليّة؛ لأنّ عدد الأفلاك والكرات المتحرّكة كثير جدّاً، ومن هنا لا يعلم عددها أحد غير الله سبحانه وتعالى.

«والعقول أعلاها مرتبة وأقربها منزلة من الحقّ وأشدّها عبوديّة وعشقاً له، فعددها على عدد الكرات وعدد مدبّراتها، فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها إلّا هو، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^٢».

ظهور الكثرة العرضيّة

هناك - من وجهة نظر الحكمة المتعالية - لكلّ طبيعة حسيّة - الأعمّ من الفلكيّة أو العنصريّة - طبيعة أخرى في العالم الإلهي، وهي عبارة عن ذات المثل الإلهيّة والصوّر المفارقة. إنّ ذات هذه المجموعة من الصوّر المفارقة، هي صوّر تلك الأشياء الموجودة في علم الله سبحانه وتعالى. ويبدو أنّ مراد أفلاطون وأتباعه من المثل النوريّة، هو هذه الصوّر ذاتها.^٣

لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ المثل النوريّة - كما كان يرى الفارابي - ليست علم الله، وإنّما هي صوّر ناشئة عن علم الله.^٤ وعلى هذا الأساس، فإنّ تكثّر المثل النوريّة ناشئة عن تكثّر الموجود في علم الله؛ لأنّ عالم المثل النوريّة، تصوير عالم العلم الإلهي.

يذهب صدر المتأهّين إلى الاعتقاد بأنّ كثرة الأنواع في العالم المادّي لا يمكن توجيهها

١. م. ن، ص ١٤١.

٢. المدّثر: ٣١.

٣. الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٥، ص ٢٠٢.

٤. حسن زاده آملّي، دور رساله در مثل و مثال، ص ١٠٠.

وتفسيرها بمجرد تكثر القوابل أو الجهات القابلة فقط، بل يجب إمّا القبول برأي أفلاطون القائم على وجود المبادئ العقلية المتعددة وأرباب الأنواع، وإمّا يجب القبول بوجود الجهات المتعددة في العقل الأخير أو العقل الفعّال. بتعبير آخر:

«لأنّ الأنواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل أو تكثر جهاتها القابلية، بل يحتاج إمّا إلى مبادئ متعددة عقلية كما رآه الأفلاطونيون من أنّ علل الأنواع المتكثرة في هذا العالم، عقول متكثرة هي أربابها، وإمّا جهات متعددة فاعلية في العقل الأخير، كما هو رأي المشائين»^١.

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ وحدة العقل الفعّال بحيث أنّ وجود الصور الكثيرة فيها، وكذلك اتّحاده مع النفس، لا يؤدي إلى تكثرها؛ وذلك لأنّ هذه الوحدة ليست وحدة عددية، بل هي وحدة مرسلة وعقلية؛ أي إنّها وحدة لا تقبل الجمع مع الكثرة.^٢

العقل الإنساني

بالإضافة إلى مقام ما فوق تجرّد النفس في عالم الأسماء والصفات، فإنّ العقل هو أعلى مراتب النفس وأسمى درجات التجرّد.

وعلاوة على ذلك، فإنّه في ضوء تشكيك الوجود، فإنّ العقل^٣ واجد لجميع كمالات المراتب الأدنى منه. ومن هنا فإنّ معرفة النفس، دون معرفة أعمق طبقات النفس؛ بمعنى مرتبة العقل، سوف تكون معرفة ناقصة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ معرفة المراتب الأدنى من النفس، إنّما تقترب من الكمال عندما يتمّ التعرّف على المرتبة الأعلى، التي هي في الواقع علّة لها؛ وذلك لأنّ معرفة المعلول لن تكون ممكنة إلاّ بوساطة التعرّف على علته.

١. الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٢٧٩.

٢. م.ن، ج٣، ص٣٣٧.

٣. للمزيد من الاطلاع حول موضوع العقل، يمكن الرجوع إلى ملحق هذه المقالة.

العقل النظري والعملي

إنَّ نفس الإنسان تشتمل على قوَّتين عالمة وعاملة لا تنفصلان عن بعضهما. وذلك بعكس ما هي عليه الحالة في الحيوان؛ حيث تنفصل هاتان القوَّتان عن بعضهما؛ إذ إنَّ نفس الحيوان أدنى، ولم تصل إلى مرتبة تتحد فيها قواها وتجتمع. إنَّ العقل - في مورد كلِّ واحد من القوى العاملة والعاملة - يُستعمل في معانٍ مختلفة، تشترك فيما بينها على نحو الاشتراك اللفظي.

١. فيما يتعلَّق بالقوَّة العاملة أو العقل العملي، يُستعمل العقل في ثلاثة معانٍ على سبيل الاشتراك اللفظي؛ وذلك لأنَّ أفعال الإنسان تكون قبيحة تارة وحسنة تارة أخرى، وأنَّ هذا الحُسن والقبح، يكون مكتسباً تارة وغير مكتسب تارة أخرى:

«أمَّا العاملة: فلا شكَّ أنَّ الأفعال الإنسانيَّة قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة؛ وذلك الحُسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب. وقد يحتاج إلى كسب. واكتسابه إنَّما يكون بمقدِّمات يلائمها. فإذا يتحقَّق ههنا أمور ثلاثة، الأوَّل: القوَّة التي يكون بها التميِّز بين الأمور الحسنة والأمر القبيحة. والثاني: المقدِّمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. والثالث: الأفعال نفسها التي توصف بأتمَّها حسنة أو قبيحة. واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي»^١.

إنَّ معاني العقل الثلاثة، عبارة عن:

- أنَّ العقل بالمعنى الأوَّل في حقل العقل العملي، عبارة عن قوَّة يتمُّ الفصل والتمييز بها بين الأمور القبيحة والحسنة. إنَّ في وجود الإنسان قوَّة يمكن التمييز والفصل بوساطتها بين القبح والحسن. ويطلق على هذه القوَّة عنوان العقل.

- في بعض الموارد يحتاج الفصل بين الأمور القبيحة والحسنة إلى تنظيم مقدِّمات؛ ليتمكن من خلالها استنباط القبح أو الحُسن بين الأمور. والعقل في الاصطلاح الثاني، يُطلق على هذه المقدِّمات.

- بعد التعرّف على الأمور القبيحة والحسنة والتمييز فيما بينهما، يتمُّ على أساسها القيام بأعمال وأفعال تنقسم بطبيعة الحال إلى قسمين: قبيح وحسن. والعقل في هذا المعنى الثالث يطلق على

هذه الأفعال القبيحة والحسنة.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ المعنى الأوَّل للعقل، هو الذي يستعمله عامَّة الناس، بمعنى القوَّة المميَّزة. من ذلك - على سبيل المثال - أنَّه يتمَّ اعتبار معاوية بن أبي سفيان عاقلاً تارة، ولا يُعتبر عاقلاً تارة أخرى. إنَّ مرادهم من العاقل، هو الشخص العالم والفاضل، ويمتلك تفكيراً حسناً لفهم أمور الخير أو الشرِّ:

«فالأوَّل هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان أنَّه عاقل. وربَّما قالوا في عقل معاوية أنَّه كان عاقلاً. وربَّما يمتنعون أن يُسمَّوه عاقلاً ويقولون إنَّ العاقل من له دين. وهؤلاء إنَّما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيِّد الرويَّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثِّر من خير أو يجتنب من شرٍّ»^١.
إنَّ المعنى الثاني من العقل يُستعمل في لغة المتكلِّمين. ومرادهم منه هو المقدِّمات التي يمكن بوساطتها التعرّف على الأمور الحسنة أو القبيحة؛ كما أنَّه عند إقامة الدليل على إثبات شيء أو نفيه، يقولون: إنَّ هذا الأمر شيء يؤيِّده العقل أو يرفضه. ومرادهم من العقل هو المقدِّمات المقبولة والآراء المحمودة.

«والثاني هو العقل الذي يردِّده المتكلِّمون على ألسنتهم؛ فيقولون هذا ما يوجب العقل أو ينفيه أو يقبله أو يردِّه، فإنَّما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع؛ فإنَّ بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدِّمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس، يُسمَّونه العقل»^٢.
والمعنى الثالث يرد استعماله في الكتب الأخلاقيَّة؛ إذ يتمَّ إطلاق العقل على الأفعال الحسنة أو القبيحة ذاتها. ومرادهم من ذلك، مراقبة الأفعال على طول الزمان، كي يتمَّ اكتساب الملكات الأخلاقيَّة. إنَّ هذه الأفعال بالنسبة إلى العقل العملي، مثل المبادئ التصوريَّة والتصديقيَّة بالنسبة إلى العقل النظري:

«والثالث ما يُذكر في كتب الأخلاق. ويراد به المواظبة على الأفعال التجريبيَّة والعاديَّة على طول الزمان؛ ليكتسب بها خُلُقاً وعادة. ونسبة هذه الأفعال إلى ما يُستنبط من عقل عملي، كنسبة

١. م. ن، ص ٤١٩.

٢. م. ن.

مبادئ العلم التصوريّة والتصديقيّة إلى العقل النظري»^١.

٢. في القوّة العاملة أو العقل النظري، يستعمل العقل في ثلاثة معانٍ؛ فتارة يُستعمل في ذات قوّة العقل، وتارة أخرى في إدراكات العقل. وحيث أنّ بعض المدركات مكتسب وبعضها الآخر غير مكتسب، لا يُستعمل لفظ العقل إلا في تلك الطائفة المكتسبة من المدركات.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المعاني الثلاثة للعقل النظري، هي كالآتي:

- المعنى الأوّل للعقل هو إطلاقه على القوّة العاملة ذاتها أو العقل النظري. لقد وهب الله الإنسان قوّة يتمكّن بوساطتها من إدراك المفاهيم الكلية. إنّ القوّة المدركة للمفاهيم الكلية هي العقل. وبعبارة أخرى: إنّ العقل اسم للمدرك.

- إنّ الإنسان بهذه القوّة يعمل على إدراك الكليات؛ ولذلك فإنّ المفاهيم الكلية تعدّ من المدرك. إنّ العقل في هذا المصطلح الثاني، يتمّ إطلاقه على المدركات، التي هي المفاهيم الكلية ذاتها، والمتعلّقة بالإدراك.

- المصطلح الثالث للعقل هو مصطلح خاصّ؛ إذ إنّ المدركات الكلية - الأعمّ من التصوريّة أو التصديقيّة - تحصل على شكلين، وهما: المدركات المكتسبة، والمدركات غير المكتسبة. فإذا كانت المدركات الكلية تحصل بطريقة مكتسبة، سمّيت عقلاً:

«وأما القوّة العاملة - وهي العقل المذكور في كتاب النفس - فاعلم أنّ الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوّة، وتارة على إدراكات هذه القوّة. وأما الإدراكات، فهي تصوّرات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكْتساب. وقد يخصّون اسم العقل بما يحصل بالاكْتساب»^٢.

وفي تبويب عام، يمكن القول: إنّ العقل - من وجهة نظر صدر المتألّهين - يُطلق على ستّة معانٍ، وإنّ هذه المعاني للعقل تأتي على صيغة الاشتراك اللفظي. وهذه المعاني الستّة للعقل، هي:

١. القوّة الفارقة والمميّزة بين الأمور القبيحة والحسنة.

٢. المقدمات التي يتمّ بوساطتها استنباط الأمور القبيحة والحسنة.

١. م.ن.

٢. م.ن.

٣. الأفعال التي تتّصف بالقبح والحسن.

٤. القوّة المدركة للكليات.

٥. المفاهيم والإدراكات الكلية.

٦. الإدراكات الكلية المكتسبة.

وبطبيعة الحال، فإنّ المعاني الثلاثة الأولى ترتبط بالعقل العملي، والمعاني الثلاثة الأخيرة ترتبط بالعقل النظري.

ذكر صدر المتأهين في موضع أنّ استعمالات العقل على ستة أقسام^١: المعنى الأوّل للعقل غريزة يكون الإنسان بوساطتها مستعدّاً لتحصيل العلوم. إنّ الحكماء يستفيدون من العقل بهذا المعنى في كتاب البرهان. والمعنى الثاني، فهو العقل المستعمل في لغة المتكلّمين. يقول المتكلّمون أحياناً: إنّ هذا شيء يعمل العقل على إثباته أو نفيه. والمراد منه هو العلوم الضرورية وغير المكتسبة. والمعنى الثالث للعقل يجب العثور عليه في الكتب الأخلاقية. إنّ علماء الأخلاق يعتبرون العقل جزءاً من النفس التي يعمل الإنسان بوساطتها على إدراك الأفعال القبيحة والحسنة والتمييز بينها. والمعنى الرابع للعقل هو الرويّة وسرعة الفطنة. والعرف يستعمل العقل بهذا المعنى عادة. والمعنى الخامس للعقل يُستعمل في كتاب النفس، إذ ينظر إلى مراتب العقل الأربعة، وهي: العقل بالقوّة، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، والعقل بالفعل. وأمّا المعنى الأخير للعقل فهو يُستعمل بدوره في كتاب الإلهيات. إنّ العقل بهذا المعنى عبارة عن قوّة نتعرّف بوساطتها على ذات الحقّ تعالى وأسمائه وصفاته.

إنّ لنفس الإنسان حيثيّتين؛ فهي من حيث أنّها تأخذ الفيوضات ممّا فوقها، تسمّى بالقوّة العلامة. ومن حيث تأثيرها على ما دونها، تسمّى بالقوّة الفعّالة. وتسمّى القوّة الأولى - المدركة للتصوّرات والتصديقات وتفهم الحقّ والباطل - بالعقل النظري، وتسمّى القوّة الثانية - المدركة للفنون والصناعات البشريّة وفهم الحُسن والقبح - بالعقل العملي.

١. الشيرازي، شرح أصول الكافي، صص ١٨-٢٠.

إنَّ القوَّةَ الفعَّالةَ لها ناحيتان:

- من خلال الاستفادة من القوَّة العلامية له، يستخرج الرسوم والصور من صلب هيولاتها ويعمل على تصوُّرها. وبذلك تكون هذه القوَّة مثل ملك الموت الذي يخرج الأرواح من الأجساد، ويأخذها إلى عالم الآخرة. إنَّ النفس في هذه المرحلة تتقبَّل - مثل الهيولى الأولى - هذه الصورة في ذاتها.

- تستطيع - من خلال الاستفادة من قوَّته الفعَّالة - أن يطبع الصور التي يمتلكها في الهيولى الجسمانيَّة، وبذلك يعمل على إيجاد المصنوعات البشريَّة.

إنَّ القوَّة العلامية - أو العقل النظري - تستطيع أن تتقبَّل صور المعارف والمعقولات التي تفاض عليها من الأعلى. وبعبارة أخرى: إنَّ صور المعقولات تفاض من العالم الأعلى ومن قبل واهب الصور - الذي هو العقل الفعَّال - وإنَّ العقل النظري يقبل بها من هذه الناحية، ويقف منها موقف القبول.^١

إنَّ مراتب العقل النظري عبارة عن:

العقل الهولاني: إنَّ الإنسان في بداية الأمر وبحسب فطرته له استعداد لتقبُّل جميع المعقولات؛ وذلك لأنَّ النفس في هذه المرحلة تخلو من جميع الصور، وتكون مجرد قوَّة محضة، وشبيهة بالهيولى الماديَّة - التي لا تمتلك أيَّ صورة حسيَّة - ولذلك فقد وضعوا له عنوان العقل الهولاني؛ ولذلك فإنَّ العقل في البداية استعداد محض، ويمكنه أن يتقبَّل جميع الصور المعقولة.^٢

العقل بالملكة: من خلال سطوع نور الحقِّ تعالى، تظهر المدركات العقلية الأولى على الإنسان، إذ يدرك الأمور الأوليَّة، من قبيل: «الكلُّ أكبر من الجزء»، أو «النار محرقة». وبعد تحقُّق هذه المدركات، يتَّجه الإنسان بشكل طبيعي نحو الاستنباط. تُسمَّى هذه المرحلة بـ«العقل بالملكة»؛ لأنَّه الكمال الأوَّل بالنسبة إلى القوَّة العاقلة.^٣

العقل بالفعل: إنَّ النفس بعد مواصلة الحركات الفكرية الإرادية - من قبيل: القياسات

١ . الشيرازي، مفاتيح الغيب.

٢ . الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٥١٧؛ الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص ٢٥.

٣ . الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٥٢١.

والتعاريف، ولا سيّما البراهين والحدود- وبعد استمرار سطوع الأنوار الإلهية، يصل إلى مرحلة تُسمّى بمرحلة «العقل بالفعل». وفي هذه المرحلة يمكن للعقل أن يشاهد المعقولات المكتسبة متى ما شاء، دون أن يتحمّل أعباءً جديدة. إنّ هذا الأمر - بسبب كثرة قراءة المعقولات وكثرة الرجوع إلى المبدأ - واهب للصور؛ حتّى يصبح هذا الرجوع والاتصال ملكة للنفس، ولا يكون هناك مانع داخلي لها؛ وأما المانع الخارجي، فسوف يكون قائماً ما دام للنفس وجود في هذه الدنيا. إنّ هذا المانع الخارجي يحول دون وصول الفرد إلى كنه الاتصال والصفاء الكامل.^١

العقل المُستفاد: عند اتّصال النفس بالمبدأ الفعال، يُسمّى العقل ذاته بالفعل - الذي يعمل على مشاهدة المعقولات - بـ «العقل المُستفاد»؛ وذلك لأنّ النفس في هذه المرحلة تستفيد ممّا فوقها. إنّ الإنسان الذي يصل إلى هذه المرحلة يكون قد طوى جميع قوس الصعود. إنّ غاية عالم الوجود هي خلق الإنسان، وغاية خلق الإنسان هو العقل المُستفاد، بمعنى: مشاهدة الأمور المعقولة والاتصال بالملأ الأعلى.^٢

إنّ مراتب العقل العملي عبارة عن:

- تهذيب الظاهر: إنّ هذا الأمر يحصل عن طريق العمل بالشرعية والآداب النبوية.
- تهذيب الباطن: تصفية الداخل من الأخلاق والملكات الرذيلة والخواطر الشيطانية.
- تنوير الباطن: يستنير الداخل بوساطة الصور العلمية والمعارف الحقيقية والإيمانية.
- فناء النفس: إنّ النفس تصل من ذاتها - ومع عدم النظر إلى ما سوى الله - إلى مقام الفناء في الله والبقاء بالله.^٣

إنّ غاية الحكمة النظرية أو العقل النظري أن تكتسب نفس الإنسان على نظام شبيه بالنظام العيني والخارجي. وبعبارة أخرى: إنّ عالم الوجود له نظام خاصّ. لو سعى الإنسان لكي يجعل هذا النظام الخارجي داخلياً وعقلانياً؛ بمعنى أن العقل يكتسب نظاماً شبيهاً بنظام العالم العيني، وبذلك تكون غاية العقل النظري متوفرة. وعلى هذا الأساس، يكون العقل في هذه الحالة قد

١. م.ن، ص ٥٢٢.

٢. م.ن.

٣. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٥٢٣؛ الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص ٢٠.

تمكّن من تعقّل الأشياء كما هي في عالم الخارج. ومن هنا فقد روي عن النبي الأكرم ﷺ، أنّه قال: «ربّ أرنا الأشياء كما هي». كما نقل ما يُشبه هذا الدعاء بشأن النبي إبراهيم عليه السلام أيضًا. وأنّ مضمون هذا الدعاء إشارة إلى غاية العقل النظري.

إنّ العقل العملي بدوره يحتوي على غايات ونتائج. إنّ غاية العقل العملي، هي أن يقوم الإنسان على الدوام بالأعمال الصالحة، كي تسمو النفس في هذه الحالة، ويكون الجسد تحت تصرّف النفس وسلطانها. فلو تمّت تلبية هذه الغاية، فسوف يصبح الإنسان متخلّقًا بالأخلاق الإلهية، ويدخل في زمرة الصالحين:

«أمّا النظريّة غايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتماه، وصيرورتها عالمًا عقليًّا مشابهًا للعالم العيني، لا في المادّة، بل في صورته وهيئته ونقشه. وهذا الفنّ من الحكمة هو المطلوب لسيد الرّسل المسؤول في دعائه ﷺ إلى ربّه، إذ قال: (ربّ أرنا الأشياء كما هي). وللخليل عليه السلام أيضًا حين سأل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾^١. والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصوّرها أيضًا»^٢.

كيفية التعقّل

يبدو في النظرة الأولى أنّ لدى صدر المتألّهين رؤيتين مختلفتين في باب التعقّل؛ إذ يرى في موضع أنّ الإدراك الحسيّ والخياليّ معلولًا للنفس، ويرى أنّ الإدراك العقليّ نتيجة إضافة إشراقية للذوات العقليّة والنوريّة الواقعة في عالم الإبداع:

«وأما حلّ النفس بالقياس إلى الصوّر العقليّة من الأنواع المتأصّلة، فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقليّة نوريّة واقعة في عالم الإبداع، نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميّة كنسبة المعقولات التي ينتزع الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور إلى تلك الأشخاص بناء على قاعدة المثلّ الأفلاطونيّة»^٣.

١. الشعراء: ٨٣.

٢. الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج ١، ص ٢١.

٣. م. ن، ص ٢٨٨.

ولكنه صرّح في موضع آخر بأن إدراك حقائق الأشياء عند تجرّد النفس واتّصالها بالمبدأ الفيّاض، ليس من طريق «الشرح»، ولا من طريق إفاضة الصّور على ذات النفس ولا من طريق مشاهدة تلك الصّور في ذات المبدأ الفعّال. إنّ النفس من أجل إدراك الحقائق، يجب أن تفنى عن ذاتها، وتبقى بالحقّ تعالى لكي يمكنها الاستغراق في مشاهدة ذات الحقّ تعالى. لو وصلت النفس إلى الفناء، فإنّها سوف تدرك ذات حقائق الأشياء، وليس صورها؛ إذ في غير هذه الحالة، سوف يلزم التكرار في التجلّي، وهذا أمر باطل. وعليه، فإنّ النفس الفانية تصبح مستغرقة في مشاهدة الحقّ وعلّة العلل، ومن طريقها تصل إلى حقائق الأشياء، وعلى هذا الأساس تقع الحقائق - كما هي - تحت تصرّف النفس:

«إنّه قد اختلف الحكماء في أنّ إدراك النفس الإنسانيّة حقائق الأشياء عند تجرّدها واتّصالها بالمبدأ الفيّاض، أهو على سبيل الشرح أو على نهج العكس، أي: من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها، أو على مشاهدتها في المبدأ الفعّال ذاته، ولكلّ من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفنّ. وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنّه لا هذا ولا ذاك، بل بأنّ سبب الاتصال التامّ للنفس بالمبدأ، لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل إنبيتها وبقائها بالحقّ واستغراقها في مشاهدة ذاته، فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج، لا أنّ ما يراه من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان، وإلاّ يلزم التكرار في التجلّي الإلهي، وهو ممّا قد ثبت بطلانه»^١.

ولتفسير هذا الرأي المختلف بحسب الظاهر، يجب الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ النفس - من وجهة نظر صدر المتأهين - إذ تكون من عالم الملكوت، فإنّها تعمل على إبداع الصّور العقلية القائمة بالذات، وتبدع الصّور الطبيعية القائمة بالمادّة أيضًا. إنّ هذه الصّور لا تحلّ في النفس، وإنّها هي من أجل النفس؛ كما أنّ جميع الموجودات من أجل الله سبحانه وتعالى وحاصلة وحاضرة عنده، دون أنّ يكون الله قابلاً لها. وعلى هذا الأساس، فإنّ النفس الإنسانيّة تحتوي في عالمها الخاصّ على جواهر وأعراض مفارقة ومادّية، وتشاهدها من دون وساطة صورة أخرى. لو تحقّقت مشاهدة صورة من طريق صورة أخرى، سوف يلزم التسلسل، وهذا محال.

والنقطة المهمّة في البين، هي أنّ النفس مع وجود قدرة الإيجاد، إذ تقع ضمن المراتب السفلى

من النزول، وتكون هناك وسائط بينها وبين مبدأ وجودها، تكون عرضة للضعف؛ لذلك فإنَّ الصوَر الخياليَّة والعقليَّة التي توجد فيها، إنَّما هي ظلٌّ وشبح الكائنات التي توجد من مبدئها. ونسمي هذه الموجودات الشبيهة بالظلال بـ«الموجودات الذهنيَّة». وبطبيعة الحال، فلو أنَّ الشخص تجرَّد من ثوبه البشري، فسوف يمكنه بسبب شدة اتصاليه بعالم القدس، أن يعمل على إيجاد الأمور الخارجية أيضًا.^١

إنَّ النفس ما دامت ملتفتة ومتعلّقة ببدنها، يتحقّق إدراك الصوَر العقليَّة من طريق الإضافة الإشراقية بين النفس والذات النورانية (المثّل المجردة). إنَّ النفس بسبب تقيدها في المادّة، لها وجود ضعيف لا يمتلك إدراكًا حضوريًّا وشفافًا عن تلك الذوات النورانية؛ ولذلك فإنَّها تشاهدها بشكل كلّي ومبهم؛ ولكنَّها بعد مفارقة الجسم المادّي، تصبح قادرة على المشاهدة الكاملة والحضورية.^٢

وبعبارة أخرى: إنَّ النفس - في الإدراك العقلي - هي التي تنتقل من المحسوس إلى المتخيّل، ومن المتخيّل إلى المعقول؛ وبعد العبور من عالم المادّة والمثال، تصل إلى عالم العقل وتدرّك المعقولات؛ بمعنى أنَّ صدر المتأهّين قد استفاد في هذه المسألة من الحركة الجوهرية في النفس. إنَّ من جملة الإبداعات القيّمة لصدر المتأهّين، مسألة الحركة الجوهرية؛ بمعنى أنَّ الجواهر هي الأخرى - بالإضافة إلى الأعراض - متحرّكة أيضًا. إنَّ للجوهر حركة في نفسه وذاته، وإنَّ الحركة تقع في صلب ذات الجوهر. ومن بين الجواهر هي النفس. ولذلك، فإنَّ للنفس حركة في ذاتها وجوهرها أيضًا، وإنَّ أحد وجوه هذه الحركة في النفس يتحقّق في حقل الإدراكات. إذا كان للنفس إدراك حسيّ، فإنَّ ذات النفس تقع في مرتبة الحسّ، وإذا حصلت النفس على إدراك خيالي، فإنَّ ذات النفس تقع في مرتبة الخيال، وإذا تمكّنت النفس من الوصول إلى إدراك المفاهيم الكلّية، ففي هذه تكون النفس هي المتعالية والمتسامية، وتكون واصلة إلى مرتبة العقلائية، ولذلك فإنَّ النفس بأيّ رتبة إدراكية، تحصل على المرتبة الأعلى. وعليه، فإنَّ مراتب الإدراك في الحقيقة، ليست شيئًا آخر غير مراتب النفس.

١. م. ن، ج، ١، صص ٢٦٥-٢٦٦.

٢. الشيرازي، سه رسالة فلسفي، ص ٢٣٤.

إنَّ الواقعيَّة ليست بحيث تكون النفس ثابتة، ولا تخرج من مرتبتها، وفي الوقت نفسه تحصل لها الإدراكات الحسّية أو الخياليَّة أو العقليَّة، إذ لو كان الأمر كذلك فإنَّ الإدراكات العقليَّة سوف تكون من طريق التجريد والتفشير؛ كما ذهب المشاؤون إلى هذا الرأي. إنَّ النفس تتعالى من خلال تعالي الإدراكات، وتنزّل بتنزّلها. إنَّ النفس في حالة صيرورة دائمة، وإنَّ لهذه الصيורות طرفين، وهما: الارتفاع أو التعالي، والتسفل أو التنزّل. ومن بين طرق تعالي أو تنزّل النفس هي الإدراكات. ومع كلّ تعالٍ حاصلٍ ومتحقّقٍ، تخطو النفس بدورها خطوة نحو التعالي أيضًا، وفي حالة تحقّق آخر حدٍّ للإدراكات - أي الكليّات - بالنسبة إلى النفس، عندها تصل النفس إلى شهود ومشاهدة الذوات العقلانيَّة، وبهذه الطريقة يتحقّق الإدراك الكليّ:

«إنَّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكليَّة تشاهد ذواتًا عقليَّة مجرّدة، لا بتجريد النفس إيّاها وانزاعها معقولها من محسوسها - كما هو عند جمهور الحكماء - بل بانتقالها من المحسوس إلى المعقول، وارتحال من الدنيا إلى الآخرة، ثمَّ إلى ما ورائها، وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثل ثمَّ إلى عالم العقول»^١.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ صدر المتألهين - في مورد الإدراك العقلي - يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ النفس في بداية الأمر تشاهد الصوَر العقليَّة من بعيد. وفي المرحلة المتوسّطة، عند التعقّل ترتبط مع عالم العقل، ولا سيّما العقل الفعّال وتتحد به، وفي نهاية المطاف وفي مراتبها العالية تفنى في الحقّ تعالي، وتصل إلى مرتبة أعلى من عالم العقول، وتصبح بذاتها خالقة للصوَر العقليَّة.^٢

ج. توظيف العقل

معرفة الله

هل يتمكّن عقل الإنسان من معرفة الحقّ تعالي؟ إنَّ جواب صدر المتألهين عن هذا السؤال هو النفي. والدليل على ذلك، أنَّ الإنسان بوساطة الحسّ لا يدرك غير عالم الخلق، وبوساطة العقل لا يدرك غير أمور عالم الأمر؛ ومن هنا فإنَّ الموجود الذي هو فوق عالم الخلق والأمر، يكون

١. الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ١، صص ٢٨٩-٢٩٠.

٢. حسن زاده آملّي، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ٣٥٣.

خارجًا عن متناول الحسّ والإدراك العقلي. وإنَّ الإنسان لا يستطيع أن يدرك الحقَّ تعالى إلاَّ بوساطة الطريق النوري الذي يرسله الله سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى: إنَّ معرفة الحقَّ على نوعين: المعرفة الإنبيّة، والمعرفة اللمّيّة. وإنَّ المعرفة الإنبيّة تحصل من طريق ما سوى الله؛ فإنَّ تمكّن الإنسان من الحصول على معرفة العلة من طريق عالم الإمكان وعالم المعلول، وتوصّل بذلك إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، سوف يكون قد حصل على معرفة إنبيّة؛ وأمّا إذا عرف الله بالله، ولم يكن هناك في البين شيء يتوسّط بينه وبين معرفة الله، يكون قد حصل على معرفة لميّة بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى. يرى صدر المتألّهين أنّ للعقل طريقًا في المعرفة الإنبيّة، ويمكن للعقل من هذا الطريق أن يحصل على معرفة بالنسبة إلى الله، بيد أنَّ المعرفة الأصليّة بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، هي المعرفة اللمّيّة، إذ لا يكون للعقل من خلال هذه المعرفة طريق إلى الله عز وجلّ:

«فإنَّ تصرّف الحسّ وما يجري مجراه، لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير. وتصرّف العقل، لما كان فيما هو من عالم الأمر والتدبير، فالذي يكون فوق الخلق والأمر جميعًا، فهو محتجب عن الحسّ والعقل جميعًا؛ فلا يدرك نور الحقّ إلاَّ بنور الحقّ، ولا ينال إلاَّ بقوة من له الأمر والخلق؛ كما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة، وأولي الأمر بالأمر بالمعروف ... الحديث)»^١.

إنَّ مراد صدر المتألّهين من عالم الخلق هو عالم الدنيا - الذي يمكن إدراكه بالحواس الظاهريّة - ومراده من عالم الأمر، هو العالم الذي يدرك بالحواس الباطنيّة الخمسة، وهي: النفس والقلب والعقل والروح والسرّ. إنَّ سبب تسمية هذا العالم بعالم الأمر، هو أنّه يوجد بالأمر الإلهي و«الكينونة الوجوديّة» [المعبّر عنها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^٢]. وعليه، فإنَّ العوالم عالمين: عالم الخلق وعالم الأمر. ولكل واحد منهما دلالة على مرتبة من الوجود؛ بيد أنَّ عالم الأمر فوق عالم الخلق، وأقرب إلى الحقّ:

«العوالم مع كثرتها منحصرة في قسمين: عالم الأمر وعالم الخلق. فعبر عن عالم الدنيا - وهو ما يدرك بهذه الحواس الظاهرة الخمس - بالخلق لقبوله المساحة والتقدير. وعبر عن عالم الأمر -

١. الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٧، ص ٣٨.

٢. يس: ٨٢. وانظر أيضًا: البقرة: ١١٧؛ آل عمران: ٤٧؛ الأنعام: ٧٣؛ النحل: ٤٠؛ مريم: ٣٥؛ غافر: ٦٨.

وهو ما يُدرك بالحواس الخمسة الباطنة، وهي النفس والقلب والعقل والروح والسرّ - بالأمر؛ لأنّه وجد بأمر «كن»، دفعة بلا وساطة شيء آخر».

إنّ سبب عدم التمكن من إدراك الله بالعقل، هو أنّ المدرك إنّما يمكنه أن يدرك الشيء إذا كان من جنسه فقط. فإنّ الحسّ والخيال والوهم والعقل إنّما تدرك أموراً ومدركات من جنسها فقط. فلو عبر الإنسان بسلوكه من مرتبة النفس والقلب وصفاتها، فسوف يصل إلى مقام السرّ، وسوف يتمكن من إدراك حقيقة القلب والنفس والحسّ. وعندما يجتاز الإنسان مقام السرّ، سوف يصل إلى عالم الأرواح، ويدرك حقيقة السرّ. إنّ السالك من خلال عبوره من عالم الأرواح، سوف يصل إلى بحر الحقيقة، ويشاهد الصفات الجمالية لعالم الأرواح وما دونها. لو أنّ السالك فني عن أنانيته بوساطة الأنوار الجلالية للحقّ تعالى، ووصل إلى أعماق بحر الحقيقة، فسوف ينال هويّة الحقّ تعالى، من خلال استغراقه في هذه الهويّة التوحيدية والبقاء بقاء الله، وفي نهاية المطاف سوف يتعرّف على الله بالله. وفي مثل هذه الحالة، فإنّ الإنسان الفاني يقُدّس الله، وبوساطته سوف يمكن التعرّف على جميع الأشياء:

«فإنّهم لما عبّروا بالسلوك عن النفس وصفاتها والقلب وصفاته، ووصلوا إلى مقام السرّ وعرفوا بعلم السرّ معنى القلب والنفس والحسّ... وإذا عبّروا عن السرّ ووصلوا إلى عالم الأرواح، عرفوا بنور السرّ. وإذا عبّروا عن عالم الروح ووصلوا إلى ساحل بحر الحقيقة، عرفوا بأنوار مشاهدات صفات الجمال عالم الأرواح وما دونها. وإذا فنوا بسطوات الجلال عن أنانية وجودهم وصلوا إلى جُتّه بحر الحقيقة، وكوشفوا بهويّة الحقّ تعالى. وإذا استغرقوا في بحر الهويّة الأحديّة وبقوا ببقاء الألوهية، عرفوا الله بالله، ووحدوه وقُدّسوه وعرفوا به كلّ شيء»^١.

وعلى هذا الأساس، فإنّ صدر المتألهين لا يندرج ضمن طائفة القائلين باللاهوت السلبي. كما أنّه لا يرتضي عقيدة التعطيل، ولا يقول بالتشبيه. إنّ صدر المتألهين لا يرى شيئاً من هذه الأقوال قابلاً للدفاع. ويُفهم من المصادر الإسلامية والشيعية (الآيات والروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام) أنّ الإنسان غير محروم من معرفة الحقّ سبحانه وتعالى؛ كما لا ينبغي التنزّل بالله إلى مستوى الإنسان؛ ولذلك يمكن الوصول إلى معرفته به. إنّ الذي يحصل عليه العقل معرفة

١. الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص١٠٦.

إيَّة؛ بيد أن المعرفة الحقيقيَّة لله، ليست هي التي تحصل من طريق العقل، بل يجب على الإنسان أن يكابد عناء السلوك الطويل ومواصلة الطريق بصبر وبصيرة.

معرفة الوجود (نظريَّة اتحاد العاقل والمعقول)

إن حقيقة العلم عند المتقدِّمين متفاوتة. فقد عرّف صاحب (شرح المطالع) العلم، بقوله: «العلم صورة للشيء تحصل عند الذات المجرّدة»^١. وقد ذكر القاضي عضد الدين الإيجي ثلاثة آراء بشأن حقيقة العلم.^٢ إن الفخر الرازي يرى أن العلم غنيٌّ عن التعريف، ويقول بدهاهة تصوّره، وذكر لذلك دليلين. والرأي الآخر قد ذكره محمّد الغزالي. وهو يرى أن العلم لا يخلو من التعريف، بيد أن تعريفه صعب. والرأي الآخر الذي يذكره عضد الدين الإيجي، يشتمل على ستّة تعريفات ينقلها عن المعتزلة والأشاعرة والحكماء. فإنهم يرون أن العلم هو حصول صورة عن الشيء عند العاقل. وإن لابن سينا تعريفاً مشابهاً لتعريف الحكماء عن العلم.^٣

ويرى صدر المتألّهين أن الكلمات والتقارير السابقة في مورد حقيقة العلم، تحتوي على عدّة إشكالات، ومن بينها: أنه لا شيء منها يشمل العلم الحضورى. والشيء الآخر أن جميع المعقولات الثانية تبقى خارج دائرة جميع هذه التعاريف. وبعبارة أخرى: إن جميع التعاريف السابقة، إنّما تشمل العلوم الماهويّة فقط. ومن هنا، فإن جميع هذه التعاريف تحمل أريخ أصالة الماهية.

يذهب صدر المتألّهين إلى الاعتقاد بأن العلم من سنخ الوجود. إن الوجود على قسمين: مادي ومجرّد، وعليه فإن العلم من سنخ الوجود المجرّد.^٤ إن صدر المتألّهين هنا، قد بيّن في الواقع تأثير مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهية بشكل واضح. فلو أنّنا أعطينا الأصالة للوجود فقط، وملأنا صلب الواقع بالوجود، يتعيّن علينا في العلم أن نتبع هذا الأصل أيضاً، ونعتبر العلم أمراً وجودياً أيضاً. وبطبيعة الحال، فإن اعتبار علميّة هذا الأمر الوجودى، يأتي من جهة

١. الأرموي، شرح المطالع، ص ٨.

٢. القاضي الإيجي، شرح المواقف، صص ٦٢-٨٦.

٣. ابن سينا، التعليقات، ص ٦٩.

٤. الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٣، ص ٢٩٩.

أنه يحكي عن الخارج، وننظر إليه برؤية آليّة.

توضيح ذلك، أن مفهومًا ما يمكن النظر إليه من زاويتين مختلفتين: فتارة يكون المفهوم حاكياً ومرآة تعبر عن خارجه؛ بحيث عندما تلتفت النفس إليه، ترى خارجه لا ذاته. ومن هذه الزاوية لا يكون المفهوم ذاته ملحوظاً على نحو الاستقلال، بل الملحوظ هو مصداقه وخارجه، وإنّما يلتفت إلى المفهوم بوصفه وسيلة وطريقاً إلى خارجه؛ ويسمى هذا النوع من النظر بـ«النظر الآلي». ففي هذه الرؤية، إذا وقع المفهوم موضوعاً، وتمّ حمل المحمول عليه، فإنّ هذا المحمول في الواقع سوف يكون بياناً لحكم وخاصيّة مصداق ذلك المفهوم وليس ذلك المفهوم ذاته. وفي المحاورات العرفيّة، يتمّ استعمال جميع المفاهيم على هذه الشاكلة، من قبيل: «الجدار أبيض»، و«الجسم ثقيل».

وفي المقابل يقع النظر الاستقلالي؛ ومن هذه الزاوية لا يكون هناك أيّ التفات إلى المصداق والخارج ومحكيّ المفهوم أبداً، بل إنّ الاهتمام كلّه ينصبّ من قبل الإنسان على المفهوم ذاته، وهو الذي يُسمّى بـ«النظر الاستقلالي». وفي هذه النظرة، إذا كان المفهوم محمولاً عليه ذلك الموضوع والمحمول، فإنّ هذا المحمول سوف يكون بياناً لحكم وخاصيّة ذات المفهوم، وليس مصداقه ومحكيّه؛ ومن ذلك على سبيل المثال: «الإنسان كليّ»، و«الإنسان نوع»؛ إذ تكون الكليّة والنوعيّة من خصائص مفهوم الإنسان، وليس من مصاديق وأفراده في الخارج. وفي هذين المثالين، لا يكون مفهوم الإنسان - من حيث هو حاك عن المصاديق والأفراد في الخارج - قد وقع موضوعاً، بل إنّ المفهوم ذاته - من حيث هو مفهوم - يكون هو موضوع القضية. وفي بعض الموارد، بدلاً من مصطلح «النظر الآلي» يتمّ استعمال مصطلح «المفهوم من حيث هو حاك عن الخارج» أو «المفهوم عندما يُستفاد منه بوصفه (ما يُنظر به)»، وبدلاً من «النظر الاستقلالي» يتمّ استعمال مصطلح «المفهوم من حيث هو مفهوم» أو «المفهوم عندما يكون على نحو (ما يُنظر فيه)».

إنّ الحكم المذكور - أو هاتين الرؤيتين إلى المفهوم - يصدق في مورد وجود العلم أيضاً؛ بمعنى أنّنا لو اعتبرنا العلم من سنخ الوجود، يمكن النظر إليه على طريقتين، وهما: الطريقة الاستقلاليّة، والطريقة الآليّة. وفيما لو نظرنا إليه نظرة آليّة، سوف يكون لدينا علم عن الخارج؛ وأمّا إذا نظرنا إلى هذا الوجود برؤية استقلاليّة، فسوف يكون هذا نوع من الوجود مثل سائر

الوجودات الخارجيّة. ومن هذه الناحية لا يمكن إطلاق العلم عليه، إلا إذا اعتبرناه نوعاً من العلم الحضوري، وفي مثل هذه الحالة لا يكون العلم مجرد وجود محض؛ وذلك لأنّ الخاصية الذاتية للعلم، هي الكشف والشهود. ومن هنا يجب إدراج هذا المعنى في تعريف العلم أيضاً. ومن ناحية أخرى، لو أننا في مقام بيان حقيقة العلم اعتبرناه أمراً وجودياً، فعندها نكون قد دخلنا في بحث أنطولوجية العلم ومعرفته الوجودية، وقد رأينا أنّ هذه النظرة إلى العلم، لا تدخل ضمن دائرة بحث المعرفة الإستمولوجية والمنطقية. ويبدو أنّ صدر المتألهين يسعى في الغالب إلى إثبات تجرّد العلم، وعلى هذا الأساس لا تكون لديه نظرة إلى حيثية الكشف والحكاية ومرآتية العلم، ولا يأتي على ذكر هذه المسألة.

إنّ حصول ماهية الشيء المعلومة بالنسبة إلى العالم، له عدّة حالات:

- حصول الهوية العينية للشيء الخارجي بالنسبة إلى العالم، من قبيل: علم العلة بمعلولها.
- حصول هوية الشيء لذاته، من قبيل: علم العالم بذاته.
- حصول صورة أمر خارجي بالنسبة إلى العالم، من قبيل: علم النفس بصور الموجودات في الخارج.

إنّ حقيقة العلم هو ذات وجود وحصول أمر ما عند العالم؛ ولذلك فإنّ كلّ شيء يكون موجوداً بنحو ما لأمر آخر؛ أي العالم، سوف يكون معلوماً لذلك الشيء. وعليه، فإنّ كلّ موجود له وجود لغيره، لن يكون معلوماً لذاته؛ لأنّ وجود ذلك الموجود لغيره بالنسبة إلى الموضوع، وليس لذاته؛ وذلك لأنّ هذا الموجود ليس مدرّكاً لذاته.

إنّ لحصول العلم حالتين، إحداهما: على شكل الاتحاد، والأخرى: على شكل علاقة وجودية وذاتية، وهذا الأمر لا يتحقّق إلا في العلاقة العلية؛ ومن هنا فإنّ لكلّ وجود مستقلّ علم حضوري بذاته ومعلولاته التي لها وجود حقيقي، وله علم حصولي بالمعلولات التي لها وجود ذهني وظلي. إنّ الصور الموجودة في الذهن معلومة بالذات، وما يطابقها في الخارج، يُعدّ معلوماً بالعرض.^١

وعلى هذا الأساس، فإنّ العلم - من وجهة نظر الحكمة المتعالية - من سنخ «الوجود»، وإنّ

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صص ١٠٨-١٠٩.

العالم ليس ظرف المعلوم، بل هو ذات العلم. وإنَّ العالم بفعل ازدياد العلم يقوى ويغدو أكثر نورانية. إنَّ النفس من جنس الوجود، والعلم بدوره أمر وجودي أيضًا. وعليه، فإنَّ اتِّحاد هذين الأمرين ممكن. إنَّ اتِّحاد العاقل والمعقول جزء من اتِّحاد العالم والمعلوم؛ وذلك لأنَّ العقل مرتبة من الإدراك والعلم أيضًا. وعلى هذا الأساس، فإنَّ قوَّة الحسِّ متَّحدة مع المحسوس، وقوَّة الخيال متَّحدة مع متخيَّلاتها.

إنَّ صوَر الأشياء على عدَّة أنواع؛ فتارة تكون صورة ماديَّة، وفي مثل هذه الحالة يكون قوام وجودها بالمادَّة والعوارض الماديَّة. إنَّ هذا النوع من الصوَر لا يُصبح معقولًا بالفعل أبدًا، كما أنَّها لن تكون محسوسة بالفعل أيضًا إلاَّ بالعرَض. وهناك مجموعة أخرى من الصوَر هي صورة الأمر المجرَّد. والصوَر المجرَّدة بدورها تنقسم إلى قسمين، وهما: الصوَر المجرَّدة التامَّة، والصوَر المجرَّدة الناقصة. وإنَّ الصورة التي تكون واصلة إلى التجرَّد التام، تصبح معقولة بالفعل، والصورة التي تكون مجرَّدة وناقصة، سوف تكون متخيَّلة أو محسوسة بالفعل. ومن بين هذه الأقسام المذكورة، تحتوي الصورة المعقولة بالفعل على خصوصيَّة، وهي أنَّ وجودها لذاتها ووجودها للعاقل واحد، كما أنَّ الصورة المحسوسة تحتوي على هذه الخصيصة أيضًا؛ بمعنى أنَّ وجودها لذاتها وذاتها للجوهر الخاصَّ شيء واحد، وأنَّ اتِّحاد العاقل والمعقول، وبعبارة أخرى: اتِّحاد العالم والمعلوم، ليس شيئًا آخر غير ذلك:

«إنَّ صوَر الأشياء على قسمين: إحداهما صورة ماديَّة قوام وجودها بالمادَّة والوضع والمكان وغيرها. ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود الماديَّ معقولة بالفعل، بل ولا محسوسة أيضًا كذلك، إلاَّ بالعرَض. والأخرى صورة مجرَّدة عن المادَّة والوضع والمكان تجرِّدًا، إمَّا تامًّا فهي صورة معقولة بالفعل، وإمَّا ناقصًا فهي متخيَّلة أو محسوسة بالفعل. وقد صحَّ عند جميع الحكماء أنَّ الصورة المعقولة بالفعل، ووجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف. وكذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه ووجوده للجوهر الحاسِّ شيء واحد بلا اختلاف جهة»^١.

١. الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ٣، ص ٣١٤.

إنَّ للاتِّحاد بين شيئين ثلاثة معانٍ، وهي كالآتي:

١. الاتِّحاد في المعنى الأوَّل، هو الاتِّحاد بين وجودين متباينين.
٢. الاتِّحاد في المعنى الثاني، هو الاتِّحاد بين مفهومين متباينين. وهذان النوعان من الاتِّحاد محال.

٣. الاتِّحاد في المعنى الثالث، يعني أن يصبح موجودًا بفعل التغيُّر والاستكمال الوجودي على شكل، بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهيّة كليّة جديدة لم تكن تصدق عليه في السابق. من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ جميع معاني الجماد والنبات والحيوان تصدق على الإنسان. وبعبارة أخرى: يمكن للنفس بفعل الحركة الجوهرية، في عين الوحدة أن تتحد مع جميع هذه المعاني؛ بمعنى أن النفس في مرحلة جماد، وفي مرحلة نبات، وفي مرحلة أعلى حيوان.^١

الإبستمولوجيا

إنَّ العقل من أهمِّ مصادر المعرفة وأكثرها رسوخًا. وإنَّ المسألة الأهمَّ الموجودة حاليًّا في إبستمولوجية العقل هي مسألة التطابق. إنَّ العقل يشتمل على سلسلة من المفاهيم العامّة والكليّة. والسؤال الذي يرد هنا هو: هل هذه المفاهيم متطابقة مع العالم الخارجي أم لا؟ إذا كان الجواب عن هذا السؤال هو الإيجاب، فيلبي أيّ حدّ يكون هذا التطابق؟ إنَّ الجواب عن هذه الأسئلة أوجد الكثير من الآراء والنظريات المختلفة.

على أساس الحكمة المتعالية، لا نواجه مشكلة التطابق في المعرفة العقلية؛ وذلك لأنَّ المعرفة العقلية الكاملة، هي نتيجة الاتِّحاد مع العقل الفعّال. إنَّ الإنسان في هذا الاتِّحاد يكون في الحقيقة والواقع قد اتُّحد مع مرتبة علّة العالم المادّي، وحتّى المثالي أيضًا. ومن ناحية أخرى، نعلم أن معرفة العلّة بالنسبة إلى المعلول معرفة كاملة؛ وذلك لأنَّ المعلول في الواقع رقيقة العلّة. وبعبارة أخرى: إنَّ العلّة والمعلول يمكن بيانها بحمل «الحقيقة والرقيقة» على بعضهما. وعلى هذا الأساس، فإنَّ كلّ ما يمتلكه المعلول، تكون العلّة مالكة له في مرتبة أعلى؛ ولذلك فإنَّ المعرفة العقلية إذا كانت تحصل من طريق الاتِّحاد مع العقل الفعّال، والعقل الفعّال علّة الموجودات

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ٣٢٥.

والمعاليل؛ فإنَّ المعارف العقلية تكون متطابقة مع العالم الخارجي^١. لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ مشكلة التطابق تقوم على فرضية مهمّة، وهي ثنائية الإنسان والعالم. إنَّ هذه الفرضية لم يتم إثباتها، وقد وجدت مشكلة التطابق في أفكار المشكّكين وفي أكثر الفلسفات الحديثة بعد رينيه ديكارت. يمكن للإنسان - في ضوء الحكمة المتعالية - من خلال مساره التكاملي أن يصل إلى مرتبة بحيث يكون جميع العالم معلولاً له، وأن يتعلّم من خلال إشرافها من علو «مرتبة العلية» بجميع المخلوقات، وهذا العلم هو عين الواقع. وعلى هذا الأساس، فإنَّ المطروح في الحكمة المتعالية، هو مسألة العينية لا التطابق؛ بمعنى أنَّ المعرفة العقلية هي عين عالم الخارج، وليست متطابقة معه. وبطبيعة الحال، فإنَّ مسألة الخطأ في الإدراكات مطروحة في هذه الحالة، بيد أنَّ صدر المتأهين يعمد إلى حلّها بنحو من الأنحاء^٢.

معرفة المعاد

إنَّ صدر المتأهين - مثل سائر الفلاسفة المتقدمين - يرى أنَّ المعاد الروحاني مختصّ بالأشخاص الذين بلغوا مرحلة من الإدراكات العقلانية؛ إلا أنَّهم يواجهون مشكلة في بيان معاد الأشخاص الذين لم يصلوا إلى هذه المرحلة، في حين أنَّ صدر المتأهين قد تغلّب على هذه المشكلة وتوصّل إلى حلّها.

يرى ابن سينا أنَّ بقاء النفوس التي لم تصل إلى المرحلة العقلانية يواجه مشكلة؛ بمعنى أنَّهم لم يكتسبوا الحد الأدنى من الإدراكات العقلية، من قبيل: التصوّرات والتصديقات اليقينية من المبادئ المفارقة وعلل الحركات الكلية. إنَّ هذه النفوس لا تجد موضعاً للحلول فيه بعد فناء البدن، ولذلك فإنّها بعد الموت إمّا أن تنعدم بشكل تامّ - وهذا مخالف لتعاليم الدين - وإمّا أن تكتسب نوعاً من التعلّق ببدن الأفلاك - كما هو رأي الفارابي - ولكنَّ هذا الرأي لا يستند إلى دليل محكم من وجهة نظر ابن سينا^٣.

يرى صدر المتأهين أنَّ هذه المشكلة تنشأ من عدم اطلاعهم؛ بمعنى وجود عالم في المعاد

١. الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، صص ٢٩٩-٣٠٠.

٢. الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، ج ١.

٣. ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، صص ٤٦٩-٤٧٣.

بالنسبة إلى النفوس التي بقيت في حلّ الخيال، وهذا العالم هو عالم المثال. وهو يرى أنّ امتلاك المعقولات الأولية في مورد النفوس الناقصة لا يجدي شيئاً؛ وذلك لأنّ هذا النوع من المطالب لا يحتوي على لذة أو ألم، وإن كانت تحتوي على شيء من ذلك، فلا يوجد تناسب بين قوّة الخيال وهذا النوع من المعقولات. كما أنّ التعلّق بالأجرام السماوية بدوره لا يجدي شيئاً أيضاً؛ لأنّ هذه النفوس قبل الموت، لم يكن لها أيّ تعلّق بهذه الأجرام لكي تريد - أو يكون بمقدورها - الانجذاب نحوها.^١

إنّ ذات الوجود وكذلك إدراكه، يُعدّ - من وجهة نظر صدر المتألمين - خيراً وسعادة. فكلمًا كان الوجود أكمل وأكثر خلوصاً كان خيره وسعادته أكبر، وكلّمًا كان نقصه أكثر كان الشرّ والشقاء فيه أكبر.

وعلى هذا الأساس، فإنّ النفس كلّما كملت وقطعت علاقتها عن الجسد المادّي بشكل أكثر، وكان لها رجوع أكبر نحو ذاتها الحقيقية وذات المبدأ، سوف تكون بهجتها وسعادتها أشدّ وأكثر عمقاً، وهي سعادة لا يمكن مقارنتها بالملذّات الدنيوية؛ وذلك أولاً: لأنّ المدرك والمدرك في الإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسية. وثانياً: لأنّ الصوّر العقلية متّحدة مع ذات النفس، وتستوجب كمالها. ومن هنا، فإنّ الصوّر العقلية متلازمة مع ذات النفس بشكل أكبر من الصوّر الحسية.

إنّ كمال النفس الناطقة يكون بالاتّحاد مع العقل الكلّي وارتسام الصوّر الكلية للموجودات فيه، لتصبح بهذه الطريقة عالماً عقلياً، وتعود إلى موطنها الأصلي. إنّ سبب عدم ميل الإنسان إلى ذلك الكمال والسعادة القصوى، ينشأ من عدّة أسباب: السبب الأوّل هو التعلّق بالبدن، وتعلّق الخواطر بالمقاصد الدنيوية، ويكون نتيجة ذلك هو التخدير والانفصال عن الواقع. والسبب الآخر، هو عدم إدراك المعقولات العينية، والقناعة بإدراك الوجود الذهني لها. وبعبارة أخرى: لا يمكن بلوغ تلك اللذة بمجرد جمع وحفظ الصوّر العقلية، بل لا بدّ من مشاهدتها. إنّ الذي يكفي بمجرد التقليد وتكون له نفس طاهرة، يدخل في رحاب الجنة البرزخية، ويستمتع

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ٢٨٥.

بالصور الموجودة في تلك الجنة^١.

يرى صدر المتأهين أن حدّ نصاب العلم في الوصول إلى السعادة الحقيقية، عبارة عن:
- أن العلم بالله والوجود اللائق به، من قبيل: العلم بصفاته، مثل علمه المطلق وغير الانفعالي،
والعلم بقدرته الكاملة على إيجاد جميع الممكنات، وكذلك علمه بعنايته ورحمته الواسعة.
- العلم بالعقول الفعّالة التي هي كلماته التامة والإلهية اللامتناهية وملائكة العلم.
- العلم بالنفوس الكلية التي هي الكتب وملائكة العلم.

- العلم بترتيب النظام النزولي والصعودي، وأنّ الوجود يصل من الله إلى العقل، ومن العقل إلى النفوس، ثم إلى الطبائع والأجسام. إنّ هذا النظام يقوم بعد ذلك بالصعود إلى أول المعادن، وبعدها يعمل على إيجاد النباتات، ثم الحيوانات، إلى أن يصل إلى درجة العقل المُستفاد، ويعود في نهاية المطاف إلى مبدئه^٢.

وفي قبال السعادة الحقيقية، هناك شقاء حقيقي؛ وإنّ للشقاء الحقيقي حالتين، وهما: الشقاء الحاصل بسبب الإعراض عن اكتساب العلوم الحقيقية، والإقبال على الجسد والشهوات الحيوانية، حيث يعتبر الله هذه الجماعة من الغافلين والقاصرين وأصحاب الحجاب، وهم الغافلون الذين ختم الله على قلوبهم.

إنّ الحالة الثانية ترتبط بأولئك الذين ينكرون الحقيقة من أجل الوصول إلى مآربهم ومقاصدهم الدنيوية. إنّ هذه الجماعة على الرغم من امتلاكها لاستعداد إدراك المعارف العقلية، إلا أنّها قد فرّطت بهذا الاستعداد، وبدلاً من ذلك خلقت في نفسها حالة من الشيطنة والاعوجاج. وقد عدّ القرآن الكريم هذه الجماعة من أهل النفاق والمستحقين للعقوبة^٣.

هناك جنتان - من وجهة نظر صدر المتأهين - وهما: جنة المعقول، وجنة المحسوس. كما قال الله سبحانه وتعالى في محكم الذكر: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾^٤ الناظر إلى جنة المعقول،

١. م. ن، ص ١٢٨.

٢. م. ن، ص ١٣٠.

٣. م. ن، صص ١٣١-١٣٣.

٤. الرحمن: ٤٦.

في حين أن قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَأَكِيهَةٍ زَوْجَانِ﴾^١ ناظر إلى الجنة المحسوسة. وجهنم بدورها على نوعين، وهما: جهنم المحسوسة، وجهنم المعنوية. والنقطة الموجودة هنا، هي أن الجنة المحسوسة والنار المحسوسة، كلاهما يرتبط بعالم البرزخ مصحوبة بالصور المقدرية، إلا أن واحدة منهما صورة رحمة الله، والأخرى صورة غضبه:

«فاعلم أن الجنة جنتان: محسوسة ومعقولة، كما قال تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾، وقوله: ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَأَكِيهَةٍ زَوْجَانِ﴾ المحسوسة لأصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون. ولذا، النار ناران: محسوسة ومعنوية كما مر. وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري: أحدهما صورة رحمة الله، والأخرى صورة غضبه، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾^٢. ولذلك تصول على الجبارين وتقصم المتكبرين»^٣.

العقل والدين

يذهب صدر المتأهين إلى الاعتقاد بأن العقل والدين متطابقان على نحو تام؛ لأن غايتها هي معرفة الله وأسمائه وصفاته؛ بيد أن أحدهما يسعى إلى ذلك من طريق الوحي الذي يُسمى بالنبوة، والآخر يسعى إلى ذلك من طريق اكتساب الحكمة، ويُسمى بالولاية:

«قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية، بل المقصود منها شيء واحد، وهي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله. وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة، فتسمى بالنبوة. وتارة بطريق السلوك والكسب، فتسمى بالحكمة والولاية»^٤.

من ذلك على سبيل المثال، أن صدر المتأهين في بحث المعاد الجسماني، يؤكد على أن البدن الأخروي - كما ورد على لسان الشريعة - شبيه بالبدن الدنيوي بشكل كامل.^٥ وفي مسألة تجرد النفس - بالإضافة إلى الأدلة العقلية - يذكر الأدلة النقلية أيضاً؛ ليتضح أن العقل والشرع في

١. الرحمن: ٥٢.

٢. طه: ٨١.

٣. الشيرازي، العرشية، ص ٢٧٣.

٤. الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٣٢٧.

٥. م. ن، ج ٩، ص ٣٠٧.

هذه المسألة متطابقان. يقول صدر المتأهّين:

«فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب؛ حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات. وحاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية. وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^١. يرى صدر المتأهّين أنّ الذين يفهمون ظاهر الشريعة فقط، هم وحدهم الذين يرون تناقضاً بين الشريعة والفلسفة ويصابون بالحيرة؛ بيد أنّ الذين يصلون إلى عمق العقل والفلسفة ويدركون أعماق الشريعة وباطنها، يرون تطابقاً تاماً بين العقل وأحكام الشريعة:

«لأنّ في الناس أقواماً من المتفلسفين لا يعرفون من الشريعة إلّا رسمها، يتصدّرون ويتكلّمون بما لا يُحسنون، ويتناظرون فيما لا يدرون، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة، وتارة الشريعة بالفلسفة، فيقفون في الحيرة والشكوك؛ فيضلّون ويضلّون وهم لا يشعرون»^٢.

معرفة العلم

إنّ من بين موارد استعمال العقل في رؤية وفكر صدر المتأهّين، ما يرتبط بحقل معرفة العلم. إنّ المفاهيم العقلية على نوعين: بعضها يرتبط بالماهيات - وهي التي تسمّى بالمعقولات الأولية - وبعضها الآخر يرتبط بالمفاهيم التي ليست من سنخ الماهيات، وهي التي يُطلق عليها عنوان المعقولات الثانية. وإنّ المعقولات الأولى من سنخ العلوم من الدرجة الأولى، والمعقولات الثانية من نوع العلوم من الدرجة الثانية.

إنّ أساس ودعامة جميع العلوم التجريبية، قد تشكّل من المفاهيم الماهوية. وبعبارة أخرى: إنّ بنية العلوم التجريبية ومفاهيمها الرئيسة تتألّف من المعقولات الأولى. ومن ناحية أخرى: إنّ المفاهيم الفلسفية الأصلية من سنخ المعقولات الثانية؛ ولذلك فإنّ المفاهيم الأصلية للعلوم التجريبية، وكذلك المفاهيم الأساسية في الفلسفة، تتألّف من المعقولات. وعلى هذا الأساس،

١. م. ن، ج ٨، ص ٣٠٣.

٢. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٢٣.

فإنَّ المعرفة العقلية عند صدر المتأهِّين، منشأً لتحليل ومعرفة سنخ المفاهيم الأصلية والأساسية للعلوم التجريبية والفلسفة أيضًا.

النتيجة

إنَّ النظرة المختلفة لصدر المتأهِّين إلى العقل، أوضحت منشأً للكثير من الابتكارات المتعددة له في مختلف الحقول. إنَّ لصدر المتأهِّين إبداعاتٍ في حقول، من قبيل: معرفة الله، ومعرفة الوجود أو الأنطولوجيا، والإستيمولوجيا، ومعرفة المعاد، ومعرفة العلم، وكذلك حقل النسبة بين العقل والدين؛ إذ تعود جذورها بأجمعها إلى رؤيته الجديدة إلى مسألة العقل والإدراكات العقلية. لو تتبعنا الرؤية الجديدة لصدر المتأهِّين بالنسبة إلى العقل، سوف نواجه جذورًا ضاربة في العمق بشكل أكبر. لا يمكن تجاهل آراء صدر المتأهِّين في باب أصالة الوجود، وتشكيكية الوجود، وكذلك الحركة الجوهرية. ومن بين هذه المباني، أنه يمكن توجيه وتفسير مسائل، من قبيل: كثرة الصور في العقول المفارقة، وكثرة الصور في عقل الأفراد، ومرتبة الخيال البرزخي، وكيفية التعقل، وبذلك يمكن الوصول إلى معرفة العقل في الحكمة المتعالية عند صدر المتأهِّين.

ملحق: جذور البحث في مورد العقل في اليونان

الفلاسفة قبل عصر سقراط

إنَّ مفهوم العقل لا يرى عند الفلاسفة الإيونيين، من أمثال: (طاليس الملطي، وأناكسياندر، وأنكسيانس الملطي). إنَّ هرقلطس - الذي كان يرى أنَّ أصل العالم عنصر واحد باسم النار - قد أطلق عليه اسم الله، والعقل (لوغوس)، واعتبره هو القانون الكليّ والعالمي الموجود في صلب جميع الأشياء، ويعمل على تحديد التغيير المستمرّ في العالم. وهو يرى أنَّ العقل الإنساني جزء من ذلك العقل الكليّ الذي يجب على العقل الإنساني أن يصل إليه.^١ إنَّ بارمنيدس - الذي كان بخلاف هرقلطس يعارض التغيير - يرى أنَّ الحقيقة في العقل، وأنَّ المعقول والوجود شيء واحد. إنَّ الحقيقة في العقل وليست في الحسّ. كما أنَّه يذهب إلى

١. كابلستون، تاريخ فلسفه، ج١، ص ٥٥.

الاعتقاد بأنَّ الوجود لا يمكن إدراكه إلاَّ بوساطة الفكر فقط؛ وهو الوجود الواحد والمتعيّن، والذي يكون من الناحية المكانية متناهيًا ومستديرًا^١.
وقد عمد أناكساغوراس إلى فصل العلة المحركة عن المادّة المتحرّكة، وسمّى العلة المنفردة بالذهن أو العقل (نوس). إنَّ العقل هو علة حركة كلِّ شيء، وهو أظهر وألطف الأشياء - وهو منفصل عن كلِّ أمر مادّي - وجزء من (الأمر غير المعين) لأناكسياندر؛ إذ يصدر الأمر إلى جميع الأشياء، كما أنَّه جزء من نار هرقليطس التي تستحقُّ اسم لوغوس والعقل. وإنَّ العقل ليس خالقًا للمادّة، وإنَّما هو مجرد عامل لإيجاد الحركة والنظم فقط.^٢

أفلاطون

يرى أفلاطون أنَّ المثل لها سلسلة من المراتب، وعلى رأسها «مثال الخير». فكما أنَّ الشمس في العالم المحسوس تمثّل مصدر الحياة والازدهار ونور البصر، كذلك في مثال الخير بالنسبة إلى عالم ما وراء المحسوس، لا تكون الأشياء القابلة للمعرفة مدينة في التعرّف عليها لهذا المثال فحسب، بل وهي كذلك مدينة له في وجودها وصيرورتها أيضًا. وبطبيعة الحال، فإنَّ «الخير» ذاته ليس شيئًا وجوديًا، بل هو عنصر في تقييم وتعزيز ما وراء الوجود.^٣

يرى أفلاطون أنَّ روح الإنسان قبل حلولها في البدن والدخول في الدنيا المجازية، كانت موجودة في عالم المعقولات والمثّل، وقد أدركتها وعلمت بها هناك، ولكنها حيث لبست ثوب الجسد، نسيت تلك الحقائق. وإنَّ الإنسان بعد مشاهدة هذه المحسوسات والظلال، ومن خلال السير والسلوك العقلاني (الديالكتيكي)، يعيد استذكار تلك الحقائق المجردة والعقلانية. وبعبارة أخرى: إنَّ الإنسان إنَّما يدرك ذلك الشيء الذي كانت أرضيته موجودة في وجوده.
إنَّ المرحلة الأولى من السير والسلوك، هي الخيال أو الـ(إيكازيا)، والذي يكون متعلّقه هو الصوّر والضلال والانعكاسات في الماء، والأجسام الصلبة والصفافية والشفّافة. والمرحلة الثانية عقيدة (الإيمان)، والتي يكون متعلّقه هو المتعلّقات الواقعية المتطابقة مع صوّر الخيال،

١. م.ن، صص ٦٣-٦٤.

٢. غاتري، تاريخ فلسفه يونان، ج٨، صص ٢٥-٢٨.

٣. أفلاطون، دوره آثار، ص ٥٠٨.

والتي من بينها الحيوانات والطبيعة والأمور الفنيّة أيضًا. وفي هاتين المرحلتين، نكون على صلة وارتباط مع عالم المحسوسات أو الـ(دوكساستا)، ونتيجة ذلك ما يُسمّى بالظنّ أو الـ(دوكسا). وفي المرحلة الثالثة، نعد من خلال الاستفادة من الفرضيات والشرع بمزاولة التعقل أو الاستدلال وما يُسمّى بالـ(ديانويا)، ويكون متعلّق معرفتنا هي المفاهيم الرياضيّة أو الصور الوسيطة وما يُصطلح عليه بـ(ماتيه ماتيكيا). إنّ هذه الصور أعلى من المحسوسات؛ لأنّها أزليّة وأبدية، بيد أنّها تقع في موضع أدنى من المثل؛ إذ يكون لها الكثير من النظائر، وليست واحدة وفريدة مثل المثل.

وفي المرحلة الرابعة، يصل الفرد إلى العلم أو الـ(نويزيس)، ويعمل على إدراك الصوّر الأولى أو المبادئ وما يُصطلح عليه بالـ(آرخاي)، وبالتالي يمكنه من خلال السعي الحثيث مشاهدة مثال الخير والعلة الكلية لجميع الأشياء. وفي هاتين المرحلتين الأخيرتين، نواجه عالم العقول أو (النويتا)، ويكون حاصل ذلك هو المعرفة أو الـ(أبيستيمه)^١.

أرسطوطاليس

يرى أرسطو أنّ المعرفة تبدأ من الإحساس، وتنتقل من القوّة إلى الفعل، وأنّ معرفة كلّ مرحلة تحصل من مرحلة أخرى. إنّ المرحلة العقليّة موجودة بالقوّة في المرحلة الحسيّة، وإنّ التعقل هو العلة الغائيّة للإحساس، وإنّ العقل هو هذه المفاهيم الكلية ذاتها أو وجدًا لها. وإنّ الإحساس والتخيّل شرط للإدراك العقلي والكلي.

وهناك في العقل مراحل تبدأ من مرحلة الانفعال، وتصل إلى مرحلة الفعلية. وإنّ أرسطو يسمّي المرحلة الوسيطة بـ«المرحلة النطقية». وهو يرى أنّ العقل يعمل على إيجاد المعقولات، كما أنّه يصل في الأثناء إلى مرحلة التحققّ والفعلية^٢.

إنّ خصائص العقل الهولاني (= القابل، والإمكاني، والقوّة، والمنفعل) عبارة عن:
- المفارق للبدن؛ إذ ليس له آلة أو خصائص ماديّة، من قبيل: الحرارة والبرودة، وإنّ قدرته

١. م. ن، ج ٢، صص ٥٠٩-٦٢١.

٢. داودي، عقل در حكمت مشاء، صص ٧٧-٧٩.

الإدراكية غير محدودة. وبعد التعقل يمكن للمعقول القوي أن يدرك المعقول الضعيف، ولا يقبل الضعف والفساد في نفسه.

- مجرد من جميع أنواع الصور.

- يحتوي على حالة قابلية فقط، ولكنه لا يفعل؛ إذ ليس له مادة أو صورة، وإنَّ اسم العقل

المنفعل اسم تسامحي، له وجود بالقوة، وقبل التفكير ليس له أي واقعية بالفعل.^١

وفي مورد العقل الفعّال، يمكن القول: هو الموجود الذي يحول الصور المعقولة بالقوة في الأشياء المحسوسة إلى الفعلية؛ لذلك يجب أن يكون فعلياً من قبل. وقد ذكر أرسطو تشبيهين لهذا النشاط العقلي، وهما:

- الصانع: يؤثر في المادة التي لها استعداد قبول الصورة، بحيث تتحول تلك الصورة

الموجودة في تلك المادة إلى الفعلية.

- النور: يحول الألوان الموجودة في الأشياء بالقوة إلى الفعلية.

ومن بين المفسرين لآراء أرسطو، هناك اختلاف حول وجود عقليين أو بُعدين من أبعاد

العقل. إذ يقول بعضهم: إنَّ العقل الفعّال جوهر أسمى ومستقل عن العقل المنفعل؛ إذ:

- في تشبيه العقل بالصنعة والنور، يكون هذان الأمران منفصلين عن الجسم أو اللون.

- إنَّ للعقل الفعّال صفات تتناسب مع كونها مفارقة بشكل أكبر؛ من ذلك أنَّ أرسطو - على

سبيل المثال - يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ العقل هو البعد الإلهي من وجود الإنسان، أو أنَّ العقل هو

البعد الإلهي. ويذهب بعضهم الآخر إلى الاعتقاد بجوهر عقلي واحد ذي بُعدين؛ إذ:

- لو كان لنا عقلان مختلفان، عندها فإنَّ المعرفة - التي هي عمل واحد بسيط - سوف تزول.

- سوف يصبح للإنسان - الذي هو شيء واحد - صورتان.

- لو كان العقل الفعّال منفصلاً عن العقل المنفعل ومشتقاً على صور فعلية، فإنَّ هذا الأمر

سوف يكون هو عالم المثل الأفلاطونية، وهذا شيء يرفضه أرسطو بشدة.^٢

١. م. ن، صص ٨٤-٨٧.

٢. م. ن، ص ٨٨.

أفلوطين

لقد كان أفلوطين يذهب - مثل بارمنيدس - إلى القول بأن التفكير متّحد مع الوجود، وقد تحدّث مراراً عن وحدة العقل والمعقول والموجود والجوهر والوجود. كما أنّه - مثل أفلاطون - يرى أنّ مشاهدة الطبيعة ونظمها، يمثّل طريق الوصول إلى هذا النموذج الأوّل وهذه الحقيقة، وهو المكان الذي توجد فيه جميع هذه الحقائق على شكل معقول وخالد.

إنّ العقل الخالص يعني الله الذي هو الكمال والعقل الموجود والمشمّل على جميع الأشياء الخالدة. إنّ كلّ شيء، ولذلك يكون ساكناً وخالداً. إنّ العقل يعمل على إيجاد الوجود بوساطة التفكير فيه، وإنّ وجود العقل من خلال التفكير فيه وكلاهما له علّة غير ذاتها؛ ولذلك فإنّهما يوجدان معاً؛ لأنّهما موجودان مع بعضهما. العقل بوصفه مفكراً والوجود بوصفه مورداً للتفكير. إنّ هذه الثنائية تعمل على إيجاد وصنع الأصول الأولى والعدد والكميّة وخصيصة كلّ واحدة منها، وتعمل على إيجاد الكيفيّة، ومن هذين الأمرين، يظهر كلّ شيء آخر.

إنّ العقل له وحدة في عين الكثرة، وهذا الأمر هو الذي يميّزه من «الواحد»، الذي له وحدة عدديّة. إنّ جميع الموجودات والمعقولات في العقل، كما أنّ جميع أجزاء الكائن الحيّ، موجودة في نطفها. إنّ العقل يؤدّي وظيفتين بشكل متزامن، وهما: التفكير بالآراء، والتفكير بذاته.

إنّ العقل صادر من «الواحد»، و«الروح» من العقل؛ وذلك لأنّ العقل كامل، وبحكم هذا الكمال، يجب أن يكون موجوداً. إنّ طريقة صدور العقل من الواحد والروح من العقل «فيضان»؛ بمعنى أنّه كما أنّ الأنوار توجد من مصدر النور بفعل فيضانه، فإنّ هذه الموجودات بدورها تظهر إلى الوجود بفعل فيضان موجود أسمى.^١

كما أنّه يرى أنّ جميع الأشخاص بعد الولادة، يعملون على توظيف الإدراك الحسيّ قبل العقل، ويدركون المحسوسات بذلك. وهناك من الناس من يقضي جميع عمره في الوقوف على المحسوسات، ويعتبرونها بداية ومنتهى كلّ شيء. وهناك أشخاص آخرون، يقوم الجانب الأفضل من أرواحهم باستشارتهم، فيرومون الوصول إلى جمال أكبر ممّا تتوق إليه قلوبهم، ولكنهم حيث لا يستطيعون مشاهدة ما هو أعلى، ولا توجد لديهم أرضية أخرى يقفون عليها،

١. دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ٨، صص ٥٩٦-٥٩٨.

فإنهم سوف ينحدرون نحو الأسفل.

وهناك طائفة ثالثة من الناس الإلهيين، يتمكّنون بمساعدة من قوتهم الأكبر وقوة بصيرتهم من رؤية عظمة ما هو أعلى منهم ويتجهون نحوه. إن هؤلاء هم الأشخاص العاشقون لـ «جمال الروح». وإنّ طريقتهم للوصول إلى تلك الأعالي والمرتفعات، هو السير والسلوك (الديالكتيكي) ذاته. وإنّ لهذا السير مرحلتين، وهما:

١. الذهاب إلى عالم المعقولات.

٢. السير في عالم المعقولات والوصول إلى قممها.

إنّ هذا الديالكتيك يخلّص الإنسان من الحيرة والضلال في عالم المحسوسات، ويأخذ به نحو عالم المعقول. وهو عالم يمكن له فيه أن يتغذى على «الحقيقة الصافية والبيسطة» (بحسب تعبير أفلاطون). إنّ العقل يضع مبادئ هذا العلم تحت تصرّف كلّ روح تستطيع الحصول عليها. إنّ الديالكتيك ليس مجرد نظريّة وقواعد محضّة؛ بل إنّها تتعامل مع الأشياء، وإنّ مادتها عبارة عن الموجودات الواقعيّة.^١

المصادر

- الشيرازي، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيّد جلال الدين الأشتياني، طهران، انجمن حكمت و فلسفه، ١٣٥٤هـ.ش.
- ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبی زارعي، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨١هـ.ش.
- _____، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده الآمي، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات حوزه علميه ١٣٧٦هـ.ش.
- _____، الشفاء (كتاب النفس)، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤١٥هـ.
- _____، التعليقات، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
- الأرموي، أبوبكر، شرح المطالع، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤١٦هـ.
- أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (سلسلة أعمال أفلاطون)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد حسن لطفی، طهران، نشر خوارزمي، ١٣٦٧هـ.ش.
- حسن زاده الآمي، حسن، عيون مسائل النفس و شرح العيون في شرح العيون، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧١هـ.ش.
- _____، دروس اتحاد عاقل به معقول (دروس اتحاد العاقل بالمعقول)، قم، انتشارات قيام، ١٣٧٥هـ.ش.
- _____، دورسالة در مثل و مثال (رسالتان في المثل والمثال)، قم، نشر نشر طوبی، ١٣٨٢هـ.ش.
- خراساني، شرف الدين، «إسكندر أفريدوسي»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ٨، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- _____، «أفلوطين»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ٨، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.
- داودي، علي مراد، عقل در حكمت مشاء (العقل في الحكمة المشائية)، طهران، نشر دهخدا، ١٣٤٠هـ.ش.
- شيخ الإشراق، مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (سلسلة أعمال شيخ الإشراق)، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٧٢هـ.ش.

- الشيرازي، صدر المتأهّلين محمّدين إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٠هـ.
- _____، أسرار الآيات، تحقيق: السيّد محمّد الموسوي، طهران، نشر حكمت، ١٣٨٥هـ.ش.
- _____، العرشية، تصحيح: غلام حسين آهني، طهران، انتشارات مولى، ١٣٦١هـ.ش.
- _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق وتعليق ومقدمة: السيّد جلال الدين الآشتياني، بيروت، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠هـ.ش.
- _____، سه رساله فلسفي (ثلاث رسائل فلسفية)، تصحيح: السيّد جلال الدين الآشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٨هـ.ش.
- _____، شرح أصول الكافي، طهران، مكتبة المحمودي، ١٣٩١هـ.
- _____، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمّد خواجوي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣هـ.ش.
- الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، أصول فلسفه و روش رئاليسم (أسس الفلسفة والمنهج الواقعي)، قم، نشر دار العلم، ١٣٥٠هـ.ش.
- غاتري، سي. تاريخ فلسفه يونان (تاريخ فلسفة اليونان)، طهران، نشر فكر روز، ١٣٧٧هـ.ش.
- القاضي الإيجي، عضدالدين، شرح المواقف، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٧٠هـ.ش.
- كابليستون، فريدريك، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، طهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٨هـ.ش.

هذا الكتاب

يتضمّن هذا الكتاب موضوعًا في غاية الأهميّة، وهو دور العقل في المنظومة الدينيّة وبيان مهامه. علمًا أنّ موضوع العقل يُعدّ من الأركان الأساسيّة في الدراسات الدينيّة؛ إذ هو المعتمد في إثبات كثير من القضايا الرئيسيّة، مضافًا إلى دوره الفاعل في الدفاع عن الدين والعقيدة. ومن هذا المنطلق، تمّ اختيار مجموعة بحوث تختصّ بالعقل ونوع علاقته بالدين، ودوره في التّأصيل المعرفي، وكيفيّة استعماله في بعض العلوم الإسلاميّة.